RESEARCH

BEITRÄGE ZUR PRAXEOLOGIE

Alexander Antony

Leibliche Präsenz

Eine Soziologie holistischer Erfahrung

OPEN ACCESS

1682
J.B. METZLER

Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology

Die „Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology“ setzen sich zum Ziel, die Praxis allen anderen Erklärungsgrößen vorzuordnen, und die theoretischen Grundbegriffe aus dieser Vorordnung zu gewinnen, zu klären oder zu korrigieren. Sowohl die Arbeiten von Wittgenstein als auch die von Schütz und Garfinkel verweisen auf eine gemeinsame mitteleuropäische Genealogie der „Praxeologie“, die bis heute allerdings weitgehend unbekannt geblieben ist. Die Reihe will sich daher in drei Stoßrichtungen entfalten: durch philosophische Theoriearbeit, durch empirische Beiträge zur Theoriebildung und durch Beiträge zur Revision der Wissenschaftsgeschichte.
Die Bände der Reihe erscheinen in deutscher oder englischer Sprache.

Alexander Antony

Leibliche Präsenz

Eine Soziologie holistischer Erfahrung

1682 J.B. METZLER

Alexander Antony
Institut für Soziologie
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Erlangen, Deutschland

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahr 2020 von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen des Graduiertenkollegs 1718 „Präsenz und implizites Wissen" (Projektnummer 178036356). Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Ilse und Dr. Alexander Mayer-Stiftung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Die Open Access-Publikation wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg im Rahmen des Programms „Open-Access-Publikationskosten" gefördert.

ISSN 2946-0158 ISSN 2946-0166 (electronic)
Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology
ISBN 978-3-662-66783-5 ISBN 978-3-662-66784-2 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Planung/Lektorat: Anna Pietras
J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Für Elisabeth, Jakob und Valentin

Vorbemerkung

Bei diesem Buch handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich unter dem gleichlautenden Titel im Jahr 2020 an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU) eingereicht habe. Die Forschungsarbeit wurde durch ein Promotionsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) im Graduiertenkolleg 1718 „Präsenz und implizites Wissen" gefördert. Die Open-Access-Veröffentlichung wurde durch die DFG und die FAU ermöglicht und die Drucklegung durch die Ilse und Dr. Alexander Mayer-Stiftung finanziell unterstützt. Allen genannten Institutionen bin ich zu Dank verpflichtet.

Meinen beiden Betreuer*innen Frank Adloff und Michaela Pfadenhauer möchte ich für ihre Unterstützung und das mir entgegengebrachte Vertrauen herzlich danken. Andreas Nehring danke ich für seine Bereitschaft, als Mitglied der Prüfungskommission zu fungieren. Darüber hinaus gilt mein ganz besonderer Dank folgenden Personen: Sarah Miriam Pritz und Kai Ginkel für kontinuierlichen fachlichen und freundschaftlichen Austausch und das Lesen und kritische Kommentieren der ursprünglichen Fassung, Tilo Grenz für viele sehr gute (nicht nur fachliche) Gespräche und vielfältige Hilfestellungen während meiner Zeit an der Universität Wien, Raphaela Casata für das aufmerksame Lesen eines großen Teils der eingereichten Version und die hilfreichen Rückmeldungen, Silke Steets für den (keineswegs selbstverständlichen) Vertrauensvorschuss und die gewährten Freiräume während der Phase der Fertigstellung der Dissertation und schließlich meinen Gesprächspartner*innen aus der sozialen Welt der Atemarbeit und Wilfried Ehrmann für ihre Zeit und Offenheit. Anregungen, Zuspruch, die Möglichkeit zum Austausch, Irritationen, Unterstützung(sangebote) habe ich bekommen von: Sebastian Büttner, Alexander Engel, Juliane Engel, Judith Engleder, Michael Hubrich, Larissa Schindler, Robert Schmidt, Gerd Sebald, Jürgen Streihammer, Christoph Tröbinger und Basil Wiesse. Ihnen allen gilt mein Dank! Jan Leichsenring danke ich für das umsichtige Korrektorat und seine zeitliche Flexibilität bei der Fertigstellung des Manuskripts und den Herausgebern der Reihe „Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology" dafür, meine Dissertation in diesem Rahmen veröffentlichen zu können. Gewidmet ist die Arbeit in tiefer Dankbarkeit Elisabeth, Jakob und Valentin.

Ich greife in diesem Buch ausschnitthaft auf Passagen und Formulierungen aus den folgenden bereits veröffentlichten Texten zurück:

In Abschnitt 2.2 & 2.3:
Antony, Alexander (2017): Jenseits des Dualismus zwischen ‚Innen' und ‚Außen'. Eine pragmatistische Perspektive auf soziale Praktiken. In: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt/Main: Campus, S. 327–356.

In Abschnitt 3.3:
Antony, Alexander (2017): Aktive Teilnahme – Sinnlich-leibliche Erfahrung als Instrument und Gegenstand ethnografischer Praxis. In: Karl Braun/Claus-Marco Dieterich/Thomas Hengartner/Bernhard Tschofen (Hg.): *Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 199–206.

In Abschnitt 7.2:
Antony, Alexander (2019): Normativität unter der Haut. Zur Produktion leiblicher (In-)Kompetenz am Beispiel einer Ethnographie der Atemarbeit. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44(3), S. 313–331.

Wien
im Oktober 2022

Inhaltsverzeichnis

Über den Autor

Alexander Antony war nach Studien der Soziologie und der Pädagogik an der Universität Wien und der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU) Promotionsstipendiat im interdisziplinären DFG-Graduiertenkolleg „Präsenz und implizites Wissen“ an der FAU. Nach vier Jahren als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Insitut für Soziologie der Universität Wien arbeitet er seit April 2020 wieder am Erlanger Soziologie-Institut. Neben soziologischer Theorie, Kultur- und Wissenssoziologie sowie den Methoden und der Methodologie qualitativer Sozialforschung liegen seine Forschungsschwerpunkte im Bereich der Soziologie des Körpers und der Affektivität, der Soziologie der Expertise und der journalistischen Wissensproduktion.

Transkriptionssymbole

(-- --) dass du spürst	Pausen (2 Sekunden)
( )	Unverständliche Äußerungen
Ich=hab	Wortverschleifungen
(ansonsten)	Äußerungen, die nicht eindeutig verständlich sind
ges- gest- gestern	Abbruch eines Wortes
@ja genau@	Lachend gesprochen
verbindet man @ sich halt	Kurzes Lachen

1 Einleitung: Leibliche Erfahrungen machen

In welcher Hinsicht können körperlich-leibliche Erfahrungen als sozial hergestellt aufgefasst werden? Und wie kann man sie sozialwissenschaftlich untersuchen? Das sind die Fragen, die im Mittelpunkt dieser Studie stehen, die einen Beitrag zu einer Soziologie leiblicher Praxis leistet. Zwar verstehe ich das vorliegende Buch auch als eine – vor allem körpersoziologische – Auseinandersetzung mit einem empirischen Sachthema. Indem allerdings sowohl eine sozialtheoretische Perspektive in ihren Grundzügen entfaltet als auch exemplarisch vorgeführt wird, wie eine Soziologie leiblicher Praxis methodisch operieren kann, besteht die übergeordnete Zielsetzung gleichwohl darin, einen Vorschlag dazu zu unterbreiten, wie allgemein-theoretische Überlegungen, methodologische Reflexionen und die empirische Erforschung leiblicher Erfahrungen konstruktiv miteinander verschränkt werden können.

Auf sozialtheoretischer Ebene geschieht dies hier vor allem unter Rekurs auf soziologische Praxistheorien und insbesondere die Philosophie des amerikanischen Pragmatismus. In gegenstandsbezogener Hinsicht beschäftige ich mich aus einer diskursanalytischen und ethnographischen Perspektive mit der sogenannten Atemarbeit. Es handelt sich dabei um eine „ganzheitliche“[1] Therapie- und Selbsterfahrungspraxis, die für eine Soziologie leiblicher Praxis einen besonders interessanten und theoretisch ergiebigen Fall darstellt. Ähnlich wie bei meditativen Praktiken besteht das zentrale Telos der Atemarbeit darin, eine bewusst erlebte leibliche Selbstbezüglichkeit zu produzieren. Die Hervorbringung solcher (außeralltäglicher) Formen des Erfahrens wird als Dienstleistung angeboten, die als Antwort auf heterogene Problemlagen und Bedürfnisse – insbesondere psychisches und körperliches Wohlbefinden – gerahmt und vermarktet wird.

Motiviert ist ein solches theoretisches und empirisches Unterfangen durch eine basale Prämisse: dass nämlich *ge- und erlebte* Körperlichkeit für ein Verständnis

---

[1] Begriffe unter doppelten Anführungszeichen und ohne Quellenangaben verweisen auf im Feld gebrauchte Ethnokategorien, die ich zumindest bei deren ersten Nennung (und dann jeweils kontextspezifisch) entsprechend kennzeichne.

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_1

sozialer Phänomene wesentlich ist und deswegen – trotz der berechtigten Betonung kognitiver und kommunikativer Dimensionen in der Soziologie – nicht ignoriert werden sollte. Alltägliches und weniger alltägliches Verhalten, soziales Leben insgesamt, ist ohne Gefühle und Emotionen, das Erleben von Stimmungen, verschiedene Formen interozeptiver Wahrnehmung – wie zum Beispiel Bewegungsgefühle oder Handlungsimpulse, die wir spüren, denen wir nachgehen oder die wir unterdrücken – und unterschiedliche Formen des sinnlichen Wahrnehmens nicht nur (theoretisch) nicht denkbar, sondern in seiner Bedeutungsfülle schlechterdings als solches nicht erlebbar. Dies spiegelt sich auch innerhalb (eines Teils) der Soziologie im theoretischen und empirischen Interesse an Fragen körperlichen, emotionalen und affektiven Erlebens sowie an sinnlichem Wahrnehmen wider, das in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten enorm zugenommen hat (vgl. lediglich beispiels- und überblickshaft Crossley 2001; Gugutzer 2010; Jäger 2014; Neckel/Pritz 2019; Prinz/Göbel 2015; Pfaller/Wiesse 2017; Scheve 2009; Schroer 2005; Wetherell 2012).

Ein zentrales Argument dieser Studie lautet vor diesem Hintergrund, dass der Begriff der *Leiblichkeit* sowohl in begriffsstrategischer als auch in heuristischer Hinsicht die Möglichkeit bietet, derartige Phänomenbereiche theoretisch zu konturieren und analytisch zu klammern (vgl. hierzu auch Gugutzer 2012: 41). Wesentlich ist hierbei: Wenn man in den Sozial- und Kulturwissenschaften oder der Philosophie „Leib“ sagt, dann ist damit zumeist etwas anderes oder mehr gemeint als der menschliche Körper, so wie er sich uns als ein visuell wahrnehmbares, Laute produzierendes und berührbares ‚Ding‘ unter anderen Dingen darbietet (vgl. Gugutzer 2012; Lindemann 1999, 2017; Waldenfels 2000). Mit dem Begriff der Leiblichkeit sind Aspekte unseres fühlenden und spürenden Tuns und Erleidens konnotiert, ohne deren Präsenz unser Leben ziemlich blass aussehen würde. Die vorliegende Untersuchung leistet einen Beitrag zu diesem Diskussionszusammenhang. Im Mittelpunkt steht – zunächst theoretisch, dann empirisch – die Frage, *in welcher Art und Weise ge- und erlebte Körperlichkeit als Teil sozialer Aktivitäten* verstanden werden kann und damit: *wie bestimmte Formen von Leiblichkeit in und durch Praktiken hervorgebracht werden.*

Bei der Beschäftigung mit dem Thema der Leiblichkeit rückt freilich sogleich die Differenz bzw. das Verhältnis zwischen Leib und Körper in den Blick (vgl. als Überblick Lindemann 2017). Strittig erscheint dabei jedoch, wie Leib und Körper im Detail konzeptionell zu unterscheiden sind und ob dies überhaupt ein sinnvolles Unterfangen ist. So erweisen sich zwar Ansätze wie die Leibphänomenologie Hermann Schmitz’ (1985, 2011) oder die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners (2003 [1941]; Plessner/Buytendijk 2003 [1925]), die bei einer analytischen Differenz zwischen Leib und Körper ansetzen (vgl. Landweer 2008: 243 ff.), als relevante Bezugstheorien für explizit an Leiblichkeit interessierten Soziologien (vgl. z. B. Gugutzer 2012; Jäger 2014; Lindemann 1999). Aber während der Leib – bei allen Unterschieden im Detail – vergleichsweise einhellig als basales Medium nicht-reflexiver Erfahrungskonstitution gedacht wird (so etwa auch bei Maurice

Merleau-Ponty 1974 [1945]), sieht man sich mit einer fast schon unübersichtlichen Vielfalt von *Körper*begriffen konfrontiert (siehe z. B. die Systematisierung bei Fuchs 2015: 145 f.).

Um dies lediglich beispielhaft anzudeuten: Einmal zeigt sich der Körper in einem Bewusstwerden vormals selbstverständlicher leiblicher Tätigkeiten (z. B. bei Störungen gewohnter Verhaltensabläufe). Der Körper wäre hier also primär ein *selbstreflexives Aufmerksamkeitsphänomen*, das auf einen instrumentellen Einsatz des Leibes verweist, der im Dienste der Bewältigung von handlungspraktischen Problemen steht (so etwa bei Krüger 1999: 123 f. im Anschluss an Plessner). Andere Autor*innen – beispielsweise Ulle Jäger (2014: 49 ff., 108) – verstehen den Körper als insbesondere naturwissenschaftlich informiertes diskursives Körperwissen. Hier gerät also eine ganz bestimmte wissenskulturspezifische Thematisierung menschlichen Verhaltens in den Blick. Theoretisch erscheint der Körper hier als *abstraktes Wissensphänomen*, das sich gerade nicht durch eine bestimmte Leiberfahrung auszeichnet, aber gleichwohl in einem Wechselverhältnis mit dieser steht. In wieder anderen Fällen (etwa bei Gugutzer 2012: 41 f., insbesondere im Anschluss an Schmitz) erscheint der Körper primär als ein „Körper-für-andere“ (Fuchs 2015: 145), als ein „in der Fremdwahrnehmung gegebene[r] Körper“ (Gugutzer 2012: 17 f.) und damit als ein auditiv, visuell und taktil wahrnehmbares Phänomen. Soziologisch betrachtet hat man es hierbei mit dem Körper als *kommunikatives Phänomen* zu tun (vgl. etwa Knoblauch 2005: 100 ff.).

Eine solche Vielfalt von Körperbegriffen mag auf der einen Seite in analytischer Hinsicht zwar durchaus anregend sein, auf der anderen Seite mutet die Heterogenität der Körper-Leib-Unterscheidungen bisweilen fast schon beliebig und mitunter widersprüchlich an. Vor diesem Hintergrund erscheint mir eine dezidierte Einschränkung des Körpers auf einen bestimmten, abgrenzbaren Phänomenbereich menschlichen Verhaltens nicht sinnvoll. Das bedeutet aber nicht, dass man theoretisch hinter die oben skizzierten Körper-Leib-Unterscheidungen zurückfallen muss. Im Gegenteil: Der hier eingeschlagene Weg besteht vielmehr in dem Versuch, das, was in verschiedenen Ansätzen als „Körper“ bezeichnet wird, grundlagentheoretisch einzuholen, indem ich im Anschluss an die philosophische Strömung des amerikanischen Pragmatismus zwischen unterschiedlichen *Aspekten und Modi des Verhaltens* unterscheide, die *allesamt* als verkörpert begriffen werden können.[2] Ich versuche deswegen zum einen zu zeigen, wie leibliche Verhaltensdimensionen konzeptionell gefasst und empirisch untersucht werden können. Zum anderen soll aber auch deutlich gemacht werden, dass ein exklusiver Fokus auf Leiblichkeit zu kurz

[2] Damit ist zugleich auch eine Einschränkung verbunden: Der hier verfolgte pragmatistisch-praxistheoretische Zugriff wird nicht im expliziten Vergleich mit alternativen leibtheoretischen Positionen eingeführt und legitimiert (dies muss etwaigen zukünftigen Arbeiten vorbehalten bleiben), sondern programmatisch als ein, wie ich meine, vielversprechender Weg präsentiert, der sich sowohl durch seine Anschlussfähigkeit an rezente soziologische Theorien, aber auch durch seine heuristische Produktivität in der empirischen Arbeit auszeichnet.

greift und erst die Mit-Berücksichtigung reflexiver und performativer Verhaltensdimensionen ein hinreichend komplexes Theorie-Instrumentarium für eine Soziologie leiblicher Praxis bereitstellt.

Warum erweisen sich gerade pragmatistische und praxistheoretische Zugriffe für ein solches Unterfangen als geeignet und nützlich? Praxistheorien haben wesentlich dazu beigetragen, Körperlichkeit konsequent als konstitutives Element von Sozialität und Kultur zu denken. Trotz der Heterogenität unterschiedlicher praxeologischer Zugriffe besteht ihr kleinster gemeinsamer Nenner meines Erachtens darin, dass sie eine *verhaltens*theoretische Fundierung der Soziologie anstreben. Programmatisch votieren sie gegenüber handlungstheoretischen Perspektiven für ein breiteres – soll heißen: körper- und materialitätssensibles – Verständnis von Sozialität. Im Hinblick auf die Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung, Leiblichkeit als theoretisches und empirisches Thema der Soziologie zu verstehen, besteht der zentrale Vorzug praxistheoretischer Ansätze darin, dass sie ein analytisch-methodologisches Instrumentarium an die Hand geben, die *Produktion* von Körperlichkeit selbst zum Thema empirischer Untersuchungen zu machen: Körper werden nicht a priori vorausgesetzt. Sie erscheinen aus praxistheoretischer Perspektive nicht lediglich als bereits vorhandene ‚Bausteine' von Sozialität und Kultur, sondern vielmehr als (kontingente) Produkte der Teilnahme an Praktiken – und zwar über deren diskursive Konstruktion hinausgehend (vgl. als körpersoziologischer Überblick auch Gugutzer 2006). Das heißt: Körper werden nicht nur in dem Sinne *gemacht*, als sie in unterschiedlichen sozialen Welten – zum Beispiel in der Medizin oder im Sport – sprachlich thematisiert werden. Körper werden ebenso in und durch soziale Aktivitäten als spezifisch disponierte, wahrnehmbare und gefühlte Körper erst hervorgebracht. Eine solche analytische Einstellung ermöglicht es der Soziologie, Phänomene, wie zum Beispiel das Auftreten von Gefühlen oder den gekonnt-routinierten Gebrauch des Körpers, nicht – um auf Formulierungen Max Webers (1988 [1921]: 545) zurückzugreifen – als „sinnfremde Vorgänge", sondern als konstitutive Bestandteile „soziologischer Tatbestände" (ebd.: 551) zu begreifen (so bereits Mauss 1989 [1935]).

Gleichwohl ist auch zu konstatieren, dass praxistheoretische Ansätze – bedingt durch ihren emphatisch propagierten Anti-Intellektualismus und Anti-Mentalismus und ihre stark ausgeprägte theoretische Frontstellung gegenüber traditionellen soziologischen Handlungstheorien à la Weber, Schütz oder Blumer – bisweilen übers Ziel hinauszuschießen drohen. So kann etwa kritisch danach gefragt werden, ob Vertreter*innen praxistheoretischer Ansätze nicht (ungewollt) dazu beigetragen haben, den Dualismus zwischen Geist und Körper unter umgekehrten Vorzeichen zu bekräftigen. Ebenso besteht etwa in ethnomethodologisch informierten Praxistheorien mitunter die Tendenz, Körperlichkeit auf die „präsentatorische Seite" des Tuns (Schmidt 2017a: 342) zu beschränken, das heißt auf körperliche Darstellungen. Damit geht die analytische Neigung einher, all jene Aspekte auszublenden, die den *erfahrenden* und *erfahrenen* Körper betreffen, für den im Deutschen eben oftmals der Begriff des Leibes verwendet wird. Auch wenn freilich nicht alle praxistheoretischen Ansätze über einen Kamm zu scheren sind, so werden doch an derlei Kritikpunkten theoretische Probleme deutlich, die sich einer Soziologie leiblicher Praxis annehmen muss.

Die Philosophie des Pragmatismus – insbesondere in den Varianten John Deweys, aber auch George Herbert Meads – kann dazu beitragen, derartige Probleme zu bearbeiten. So pocht der Pragmatismus zwar – ganz ähnlich wie soziologische Praxistheorien – auf die körperliche, nicht-reflexive Fundierung allen Verhaltens. Gleichzeitig bietet er aber mit dem theoretischen Zentralbegriff der *Erfahrung* die Möglichkeit, eine dezidiert anti-dualistische Theorie des Verhaltens voranzutreiben, die weder den Körper gegen den Geist, Routinen gegen das reflektierte Denken noch Kommunikation gegen individuelles Erleben ausspielt. Man kann sagen: Der Pragmatismus animiert zu einem anti-reduktionistischen Denken in analytischen Differenzen. Was ist damit gemeint? Er regt nicht nur dazu an, verschiedene Verhaltensdimensionen und -modi – etwa Sprache und körperliches Tun – in den Blick zu nehmen. Er erlaubt es ebenso, nach den Verbindungen und den funktionalen Zusammenhängen zwischen unterschiedlichen Aspekten menschlichen Verhaltens zu fragen. Der Pragmatismus, der in der soziologischen Theoriediskussion trotz wichtiger Beiträge bislang eine eher marginale Rolle spielt und dessen Potenziale meines Erachtens keineswegs ausgeschöpft sind (vgl. auch Nungesser/Pettenkofer 2018: 193), bietet, so mein zentrales Argument, eine *integrative Analyseperspektive.* Integrativ ist diese insofern, als er auf einer Theorie des Verhaltens fußt, die quer zu den oben genannten theoretischen Dualismen liegt. Er kann somit dazu beitragen, Lagerbildungen – etwa die oppositionelle Gegenüberstellung zwischen Handeln und Praxis – und damit verbundene analytische Engführungen bereits auf grundlagentheoretischer Ebene zu unterlaufen.

Vor dem Hintergrund des Gesagten votiere ich in diesem Buch für eine Verbindung (neuerer) soziologischer Praxistheorien mit dem Pragmatismus: Während es der Pragmatismus erlaubt, Praxistheorien verhaltenstheoretisch zu unterfüttern, erlauben es Praxistheorien, einen pragmatistischen Zugriff gleichsam zu soziologisieren und ihn in ein sozialwissenschaftliches Forschungsprogramm zu übersetzen. Als zentraler analytischer Zugriffspunkt ergibt sich daraus das empirisch zu bestimmende Verhältnis zwischen *organisierten Aktivitäten* (Praktiken), an denen Akteur*innen partizipieren, einerseits und diesen korrespondierenden *Leibschemata* andererseits. Soll heißen: Praktiken – wozu auch diskursive Praktiken gehören – stellen, so mein zentrales forschungsleitendes Argument, die historisch und kulturell kontingenten ‚Rahmenbedingungen' dafür bereit, wie wir uns leiblich vermittelt *zur* Welt verhalten und die Welt *an uns* erfahren.

Ein derartiger Zugriff mündet in eine zentrale analytische Weichenstellung, die die vorliegende Studie – und damit auch: die Art und Weise, wie hier der Gegenstand der Atemarbeit analytisch perspektiviert und erforscht wird – grundlegend informiert: eine *doppelte Perspektivierung des Machens von Erfahrungen.* Zum einen geht es darum, auf das Machen von Erfahrungen aus der individuellen Teilnehmer*innen-Perspektive abzustellen. Zum anderen sind Erfahrungen aber stets auch in diskursiven ‚Räumen', soziomateriellen Arrangements und Interaktionsordnungen situiert. Ein Machen von Erfahrungen meint aus der hier vorgeschlagenen Perspektive dementsprechend immer zweierlei: ein individuelles ‚Durchmachen' und seine soziomaterielle Produktion – etwa durch medial zirkulierende diskursive Deutungsmuster, die Beteiligung materieller Infrastrukturen, den Einsatz eines

bestimmten Personals, das auf der Grundlage spezifischer kommunikativer Praktiken operiert usw.

Ausgestattet mit einer solchen analytischen Perspektive lässt sich in gegenstandsbezogener Hinsicht danach fragen, wie in unterschiedlichen sozialen Welten (Strauss 1978) leibliche Erfahrungen hergestellt werden. Prinzipiell gilt zwar, dass alle sozialen Aktivitäten in praktischer und normativer Hinsicht spezifischer Leibschemata bedürfen, die es uns ermöglichen, zu kompetenten Teilnehmer*innen zu werden (z. B. bestimmte Formen des Sich-Bewegens, sinnliche Wahrnehmungsfertigkeiten oder eben auch spezifische Formen des Fühlens). Zugleich ist aber auch darauf zu verweisen, dass leibliche Verhaltensschemata, insofern sie als implizites Wissen fungieren, bei vielen alltäglichen und routinehaften Verrichtungen oftmals im Wahrnehmungshintergrund bleiben und überdies nicht thematisch werden (können) (vgl. Crossley 2007: 82 ff.; Polanyi 1967, 1983 [1966]). Doch gibt es eben auch soziale Welten, in denen die Hervorbringung spezifischer Formen ge- und erlebter Körperlichkeit gezielt vorangetrieben wird. Dies hat für die Erforschung der Produktion leiblicher Erfahrungen vor allem auch forschungspraktische Vorteile: Die leibliche Fundierung unseres Tuns wird gleichsam seiner Selbstverständlichkeit entrissen und in unterschiedlicher Art und Weise bearbeitet.

Eine soziale Welt, in der dies sozusagen schwerpunktmäßig passiert, ist jene der sogenannten „ganzheitlichen“ bzw. „holistischen“ Therapie- und Selbsterfahrungsangebote bzw. körperorientierter Praktiken; worunter so unterschiedliche Angebote wie zum Beispiel Yoga, Zen-Meditation, Ayurveda, Reiki, schamanische Heilungsrituale, Bioenergetik und eben auch die Atemtherapie bzw. Atemarbeit gezählt werden können. Ganzheitliche Praktiken zeichnen sich allesamt durch ein Weltbild aus, das von „einer untrennbaren Einheit der körperlichen, geistigen und seelisch-spirituellen Ebene des Menschen“ ausgeht (Höllinger/Tripold 2012: 18; vgl. auch Eitler 2011a: 164 ff.). Insofern ein zentrales Telos dieser Angebote darin besteht, „das Wohlbefinden auf allen drei Ebenen zu gewährleisten“ (Höllinger/Tripold 2012: 18), sollen sie auch – in vielen Fällen sogar primär – bestimmte Formen von ge- und erlebter Körperlichkeit produzieren (vgl. auch Hero 2016: 614 f.). Uta Karstein und Friederike Benthaus-Apel (2012: 318) sprechen dahingehend von „psycho-somatischen Formen der Daseins- und Kontingenzbewältigung.“ Ebenso verweisen Franz Höllinger und Thomas Tripold (2012: 28) auf die „Betonung der Erfahrungsdimension“, die etwa in einer „Fokussierung auf den Körper und auf die Signale, die dieser aussendet“, zum Ausdruck komme. Mit Blick auf die New-Age-Bewegung (vgl. ebd.: 50 ff.), deren Ideen sich für verschiedene ganzheitliche Praktiken als einflussreich erwiesen haben, spricht der Körperhistoriker Pascal Eitler (2011a: 165) von einer „Somatisierung“ und „Emotionalisierung von Selbstverhältnissen“ (vgl. generell auch Gugutzer 2016; McCarthy 2002; Neckel 2014).

Dass sich derlei körper- bzw. erfahrungsorientierte Sinnangebote als ein ertragreiches Betätigungsfeld für eine Soziologie leiblicher Praxis erweisen, lässt sich anhand von zwei Beobachtungen begründen: Erstens werden eben nicht bloß Angebote unterbreitet, um beispielsweise am eigenen Auftreten oder Eindruck zu feilen. Es geht weniger um körperliche Darstellungen, sondern vielmehr darum, *sich zu spüren* (vgl. auch Duttweiler 2004). Zweitens werden die Konsument*innen solcher

Angebote – im Unterschied zu verschiedenen Praktiken der Selbstthematisierung wie beispielsweise der Gesprächspsychotherapie (vgl. Hahn/Willems/Winter 1991; Bohn/Hahn 1999; Willems 1999) – nicht primär dazu angehalten, über sich zu sprechen oder nachzudenken und derart ein kognitiv-reflexives Selbstverhältnis zu etablieren (vgl. Illouz 2011; Neckel 2014). Der Fokus liegt vor allem darauf, sich im Tun auf eine spezifische Art und Weise affektiv zu *erleben* und (mehr oder weniger) außeralltägliche präsentische Erfahrungen zu machen (vgl. Gumbrecht 2004; Hitzler 2015).

Die Atemarbeit im Speziellen zeichnet sich dadurch aus, dass das bewusst erlebte Atmen von den Teilnehmer*innen nicht lediglich als biochemischer Stoffwechselvorgang, sondern als eine zu kultivierende Technik des Körpers (Mauss 1989 [1935]) begriffen wird.[3] Der „Atem" – so die diskursive Logik der Anbieter*innen entsprechender Dienstleistungen – fungiert als praktisches Medium des Erfahrens und als therapeutisches Instrument. Er stellt einen Problemlösungsmechanismus dar, der auf einen breiten und heterogenen Problemhorizont bezogen ist. *Dass* dem so ist, ist nicht nur soziologisch erklärungsbedürftig. Um potenzielle Konsument*innen interessiert zu machen und diese letztlich mobilisieren zu können, sind auch die Atemarbeit-Anbieter*innen selbst darauf angewiesen, ihre Dienstleistungen zu erklären und deren Vorzüge zu bewerben. Neben einer ethnographischen Rekonstruktion des praktischen Vollzugsgeschehens, so wie es insbesondere praxistheoretische Ansätze nahelegen, bietet somit die Zirkulation diskursiver Selbstrepräsentationen der Soziologie die Möglichkeit, empirisch zu rekonstruieren, was Atemarbeit ‚ist' bzw. sein soll, was sie ‚will' und warum sie das tut, was sie tut. Mein erstes primäres gegenstandsbezogenes Erkenntnisinteresse besteht demnach darin, zu zeigen, *wie das Atmen der Atemarbeit diskursiv bedeutungsvoll und bedeutsam* und damit auch alltagsweltlich anschlussfähig gemacht wird.

Eine diskursanalytische Perspektive, die auf eine Rekonstruktion symbolischen Wissens zielt, ermöglicht es somit, einen empirisch fundierten Beitrag zur Frage zu leisten, mittels welcher diskursiven Strategien die Produktion leiblicher Erfahrungen gesellschaftlich relevant gemacht wird. Wichtig ist hierbei: Es geht mir nicht vordergründig um den Diskurs der Atemarbeit oder Atem-Diskurse, so wie sich diese beispielsweise in entsprechenden ‚theoretischen' und programmatischen Schriften dokumentieren, sondern inbesondere um die kommunikativen Strategien der Anbieter*innen entsprechender Dienstleistungen, die ihr Tun Außenstehenden gegenüber erklären, dieses potenziellen „Klient*innen" gegenüber legitimieren und derart versuchen, aktiv Interessierte anzusprechen. Dies impliziert zugleich aber mehr als ein bloßes Marketing: Der analytische Fokus auf die diskursive Arbeit der Atemarbeit-Anbieter*innen reflektiert zum einen, dass das Interesse an und das Bedürfnis nach präsentischen Erfahrungen historisch und kulturell spezifisch ist und sich diese Tatsache nicht nur in den konkreten Praktiken, sondern vor allem

[3] Wie und warum das Atmen in verschiedenerlei Hinsicht alltagsweltlich relevant gemacht werden kann, ist das Thema von Ehrenspergers (2020) anregender und vielschichtiger Studie *Atem-Wege*, die – anhand der Felder Luftverschmutzung, Atemnot und Achtsamkeit – einen „alltagskulturwissenschaftlichen Zugang zum Atmen" (ebd.: 185) entwickelt.

auch in spezifisch zugeschnittenen Diskursen manifestiert, die bestimmte Personenkreise adressieren. Zum anderen wird so auch deutlich, dass ein Interesse an „Innerlichkeit“, „Achtsamkeit“, „Wohlbefinden“ und dergleichen mehr als solches erst angebotsseitig *mit-produziert* werden muss. Dies lässt sich nicht allein aus einer empirischen Rekonstruktion der Praxis der Atemarbeit herausdestillieren. Am Falle ganzheitlicher Praktiken wird insofern besonders deutlich, dass körpersoziologisch-ethnographische Zugänge durch eine komplementäre und entsprechend ausgerichtete diskursanalytische Perspektive profitieren können.

Naheliegenderweise ist es gleichwohl gerade für eine Soziologie leiblicher *Praxis* wesentlich, das konkrete praktische Tun in den Blick zu nehmen. Denn: Erfahrungen werden, so eine zentrale praxeologische Einsicht, stets auch situativ – mittels spezifischer Ethnomethoden – erzeugt (vgl. Meyer 2015a, 2019). Sie sind, mit Harold Garfinkel (1967: 4, 33 ff.) gesprochen, als *practical accomplishments* zu verstehen. Mein zweites übergeordnetes gegenstandsspezifisches Erkenntnisinteresse besteht folglich darin, die *situative praktische Hervorbringung von Atem-Erfahrungen* zu analysieren. Allgemeiner gesprochen: Wie wird Leiblichkeit – jeweils sozialwelt- und praktikenspezifisch – als solche erzeugt?

Was die Atemarbeit für eine Soziologie leiblicher Praxis zu einem besonders instruktiven Fall macht, ist die Tatsache, dass das Machen leiblicher Erfahrungen zu einem handlungspraktisch zu bewältigenden Problem für die Beteiligten wird. Das heißt: Gerade (auch) an den auftretenden praktischen Herausforderungen, denen man sich als Teilnehmer*in – zumal als Novizin oder Novize – gegenübersieht, können jene im Alltag oftmals unbemerkt bleibenden und sich beiläufig vollziehenden praktischen Strategien der Produktion leiblicher Erfahrungen (partiell) offengelegt und empirisch rekonstruiert werden. In den Blick geraten damit *experiences in the making*.[4] Die Atemarbeit eröffnet darüber hinaus die Möglichkeit, exemplarisch vor Augen zu führen, wie Sozialität und Normativität an den Grenzen des Kommunikativen operieren, wie also die Schnittstellen und Übergänge zwischen kommunikativ und symbolisch verfasstem Wissen einerseits und einem leiblichen Spüren andererseits beschaffen sind.

Das Buch ist folgendermaßen aufgebaut: Im ersten Teil („Theorie und Methodologie einer Soziologie leiblicher Praxis“, Kapitel 2 und 3) entwickle ich die *sozialtheoretischen Prämissen* und diskutiere die *methodologische und forschungspraktische Perspektive* der Arbeit. Im zweiten empirischen Teil („Eine Soziologie holistischer Erfahrung: Die Atemarbeit“, Kapitel 4 bis 7) wende ich mich der Praktik der Atemarbeit Schritt für Schritt auf verschiedenen analytischen Ebenen – ausgehend von der anbieter*innenseitigen *Diskursarbeit* (Kap. 4), über deren *soziomaterielles Arrangement* (Kap. 5) und ihre *Interaktionsordnung* (Kap. 6), bis hin zur *individuellen Erfahrungsordnung* (Kap. 7) – empirisch zu.

[4] Es geht mir also *nicht* um (diskursiv in Aussicht gestellte) Wirkungen der Atemarbeit, die sich gegebenenfalls mittel- oder langfristig erzielen lassen.

Im den ersten Teil eröffnenden zweiten Kapitel skizziere ich zunächst die praxistheoretischen Grundpfeiler der Studie. Im Vergleich zur handlungsbegrifflichen Grundlegung der Soziologie bei Weber bestimme ich praxeologische Ansätze kontrastiv als eine verhaltenstheoretische Alternative, die sich dazu eignet, eine Soziologie leiblicher Praxis theoretisch und methodologisch zu informieren. Im Anschluss daran entfalte ich eine pragmatistische Perspektive auf die Leiblichkeit von Erfahrungen. Das zentrale Argument lautet: Der Pragmatismus erlaubt es, ein hinreichend komplexes Verständnis von Verhalten zu entwickeln, in dessen Rahmen nicht nur leibliche Verhaltensdimensionen einen zentralen Platz einnehmen, sondern zugleich auch reflexive und performative Dimensionen des Tuns systematisch Berücksichtigung finden können. Wie in den späteren empirischen Kapiteln zu zeigen sein wird, erweist sich ein solcher multi-perspektivischer Zugriff als notwendig, um die praktische Logik der Atemarbeit soziologisch rekonstruieren zu können. Den Ausführungen zur pragmatistischen Verhaltenstheorie folgen eine kurze zusammenfassende Darstellung der theoretischen Perspektive der Studie und schließlich eine erste Annäherung an den Gegenstand, die damit verbundene Explikation der übergeordneten Fragestellungen sowie eine kurze Erläuterung des schrittweisen analytischen Vorgehens in den empirischen Kapiteln.

Die Zielsetzung des dritten Kapitels besteht darin, den hier verfolgten method(olog)ischen Zugriff zu diskutieren und zu begründen. Ich stelle zuerst ausführlich dar, in welcher Hinsicht ein ethnographisches Forschungsprogramm dazu geeignet ist, Leiblichkeit beobachtbar und analysierbar zu machen. Mein zentrales Votum besteht darin, *aktiv* am sozialen Geschehen teilzunehmen und derart eine Binnenperspektive auf das praktische Vollzugsgeschehen zu etablieren. Ich diskutiere die Vorzüge, aber auch die Grenzen eines solchen Vorgehens und schlage vor, eine ethnographische Binnensicht (aktive Teilnahme) mit einer technisch unterstützten Draufsicht (in Form von synchronen Audio- und Videoaufnahmen) zu kombinieren. Danach lege ich dar, wie eine diskursanalytische Perspektive im Rahmen einer ethnographisch orientierten Vorgehensweise dazu beitragen kann, den Gegenstand der Atemarbeit multi-perspektivisch zu erschließen. Abschließend skizziere ich kurz das konkrete forschungspraktische Vorgehen und stelle dar, auf welcher Datengrundlage die Untersuchung beruht.

Im den zweiten Teil des Buches einleitenden vierten Kapitel beschäftige ich mich ausführlich mit den *diskursiven Wissensordnungen* der sozialen Welt der Atemarbeit. Zunächst stelle ich kurz Strauss‘ (1978) Konzept der sozialen Welten dar, das ich dafür nutze, den kulturellen Ordnungszusammenhang der Atemarbeit analytisch zu fassen. Danach erläutere ich den Prozess der Feldkonstitution: Ich fokussiere in einem ersten Schritt auf den Verein *atman – Österreichischer Verein für Integratives Atmen*, der ein zentraler Akteur der hier untersuchten lokalen sozialen Welt der Atemarbeit ist. Auf der Vereinshomepage wird nicht nur inhaltlich über die Atemarbeit informiert. Die diskursiven Selbstrepräsentationen zielen auch auf die Reklamation einer legitimen Zuständigkeit für die Bewältigung spezifischer Probleme („geistiges“ und „körperliches Wohlbefinden“ und „spirituelle“ Sinnsuche) und damit auf die angebotsseitige Produktion von Expertise. Danach wende ich

mich unter Rückgriff auf Karin Knorr Cetinas (2002) Konzept der Wissenskulturen der Frage zu, wie die Wissensdomäne der Atemarbeit in inhaltlicher Hinsicht abgesteckt wird und welcher Logik die diskursive Konstruktion atemarbeitsspezifischer Wissensobjekte folgt: Was hat es mit *dem* „Atem“ überhaupt auf sich? Welche (impliziten) argumentativen Logiken liegen dem Atmen der Atemarbeit zugrunde? Schließlich zeige ich, basierend auf einer Analyse von Websites von Einzelanbieter*innen, wie potenzielle Konsument*innen angesprochen und interessiert gemacht werden (sollen).

Im fünften Kapitel untersuche ich das *soziomaterielle Arrangement* der Praktik der Atemarbeit, in dem gezielt die Produktion bewusster leiblicher Erfahrungen vorangetrieben wird. Wie ich in der Folge anhand einer ethnographischen Analyse verdeutliche, ist die Atemarbeit ein Erlebnisformat, das einerseits eine erfahrbare Alltagstranszendenz ermöglichen soll. Diese zeichnet sich durch eine räumlich-zeitliche und symbolische Distanzierung von alltäglichen Verrichtungen und Verpflichtungen aus. Andererseits soll die Atemarbeit ein erlebbares Hier und Jetzt erzeugen, das auf der Etablierung eines fokussierten Wahrnehmungsraums und der Herstellung einer spezifischen Form von Körperlichkeit basiert.

Sodann nehme ich im sechsten Kapitel die *Interaktionsordnung* der Atemarbeit in den Blick. Die Atemarbeit erweist sich als ein arbeitsteiliger Prozess zwischen „Atemlehrer*innen“ und „Klient*innen“. Es sind vor allem die Erklärungen und Instruktionen der Atemlehrer*innen, die dazu beitragen (sollen), eine spezifische Form ge- und erlebter Körperlichkeit zu etablieren. Diese besteht in einer auf Dauer gestellten und nach ‚innen‘ gerichteten Form des Wahrnehmens. Trotz der zentralen Bedeutung der Interaktion in der Atemarbeit operiert diese an den Rändern des Kommunikativen: Die Kommunikation zwischen Atemlehrer*innen und Klient*innen ist nicht nur primär unidirektional ausgerichtet, sondern die Atemarbeit vollzieht sich auch vergleichsweise schweigsam und bewegungsarm. Die Klient*innen sind dazu aufgefordert, die verbalen Instruktionen in ihre leibliche Praxis zu übersetzen. Die Atemarbeit operiert damit wesentlich an den Schnittstellen zwischen verbalen Anleitungen und den praktischen Anschlussaktivitäten der Klient*innen. Vor diesem Hintergrund widme ich mich der Frage, wie die Übergänge zwischen Sprache und Leiblichkeit in der Atemarbeit beschaffen sein können.

Schließlich wende ich mich im siebten Kapitel der Herstellung von Atem-Erfahrungen aus einer individuellen Erfahrensperspektive zu: Wie ist die *Erfahrungsordnung* der Atemarbeit beschaffen? Im ersten Teil des Kapitels zeige ich, mittels welcher praktischen Operationen das alltägliche Atmen in der Atemarbeit derart rekonfiguriert wird, dass daraus ein erlebbarer „Atem“ entstehen kann. Die Atemarbeit begreife ich hierbei wesentlich als eine „Aufmerksamkeitstechnik“ (Waldenfels 2004: 11), bei der verschiedene Formen der Herstellung einer bewussten Wahrnehmung ineinandergreifen. Im zweiten Teil des Kapitels wende ich mich der Frage zu, wie (In-)Kompetenz, im Sinne eines als normativ (un-)angemessen erachteten Verhaltens, in der Atemarbeit produziert wird. Denn: Dass es sich beim Atmen der Atemarbeit um eine soziale Praktik handelt, wird nicht nur daran deutlich, dass es Gegenstand diskursiver Bezugnahmen ist, sondern vor allem auch daran, dass man ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ atmen kann. Wie zu zeigen sein wird, erweist sich die Praktik

der Atemarbeit als ein instruktiver Fall für eine Soziologie der (leiblichen) Kompetenz: Kompetenz wird nicht primär körperlich zur Schau gestellt, sondern erspürt. Es offenbart sich eine der Atemarbeit inhärente Normativität ‚unter der Haut'.

Teil I

Theorie und Methodologie einer Soziologie leiblicher Praxis

2 Eine Soziologie leiblicher Praxis

Die keineswegs unumstrittene Frage danach, was warum Gegenstand der Soziologie sein soll, ist nicht nur abhängig von thematischen Konjunkturen – wie etwa dem Interesse an Körperlichkeit oder Emotionen –, sondern ebenso von den theoretischen Grundbegrifflichkeiten des Fachs (vgl. Joas/Knöbl 2004: 13 ff.). Sozialtheoretische Prämissen und Konzepte, wie z. B. „Sinn“, „Handeln“, „Interaktion“ und „Praxis“, sind nicht nur Thema fachinterner theoretischer Diskussionen um den kognitiven Kern einer Wissenschaftsdisziplin. Insofern theoretische Grundannahmen als „Sehinstrumente“ (Lindemann 2008: 114) fungieren und damit soziologisches Wahrnehmen und Forschen erst ermöglichen, sind sie konstitutiv für die Praxis der Soziologie und somit für die Hervorbringung soziologischer Gegenstände (Blumer 1986 [1969]: 153 ff.): Welche Phänomene und Aspekte sozialen Geschehens gelangen überhaupt in den soziologischen Blick? Welche Fragen können wir an unsere Gegenstände stellen? Wie denken wir über sie nach? Wie sollen wir sie beobachtbar machen und erforschen?

Das Kapitel entfaltet vor dem Hintergrund solcher Fragen die Perspektive einer Soziologie leiblicher Praxis, die die empirische Arbeit anleitet. Der bereits in der Einleitung begründete Rückgriff auf praxistheoretische Überlegungen und den Erfahrungsbegriff des Pragmatismus soll hier gleichwohl nicht unvermittelt, ohne Bezugnahme auf die handlungstheoretische Tradition in der Soziologie, eingeführt werden. Denn ungeachtet neuerer Entwicklungen innerhalb soziologischer Handlungstheorien bietet insbesondere der Weber’sche Zugang einer verstehenden Soziologie, wie er ihn in den *Soziologischen Grundbegriffen* (1988 [1921]) programmatisch dargelegt hat, in seiner analytischen Bestimmtheit und seinem hohen methodologischen Reflexionsniveau nach wie vor eine produktive Reibungsfläche für theoriesystematische und begriffsstrategische Entscheidungen – nicht zuletzt, wenn es um soziologische Ansätze geht, die soziale Phänomene als sinnhaft konstituiert denken und auch entsprechende methodologische Folgerungen aus diesem

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_2

Sachverhalt ziehen. Ein solcher Zugriff ermöglicht es auch, Gemeinsamkeiten zwischen Handlungs- und Praxistheorien zu markieren und damit der Tendenz vorzubeugen, Praxistheorien als radikale Antipoden zu soziologischen Handlungstheorien hochzustilisieren. Zwar kann die zuletzt genannte – oftmals auch professions- und theoriepolitisch motivierte – Strategie einerseits dabei helfen, die eigene Position zu schärfen. Sie geht aber andererseits auch mit einem vermeidbaren Verlust an analytischen Potenzialen einher.[1]

In Kontrast zu Webers handlungsbegrifflicher Grundlegung der Soziologie skizziere ich in einem ersten Schritt die zentralen programmatischen Grundannahmen des hier verfolgten praxistheoretischen Zugriffs (2.1.). Diese bilden den analytischen Rahmen für die Ausarbeitung einer pragmatistisch fundierten Soziologie leiblicher Praxis. In den beiden darauffolgenden Abschnitten (2.2 und 2.3) stelle ich die grundlagentheoretische Relevanz und das Potenzial des Pragmatismus für eine Soziologie leiblicher Praxis dar: Der Pragmatismus erweist sich in seiner anti-intellektualistischen und das Handlungssubjekt dezentrierenden Grundhaltung nicht nur als kompatibel mit praxistheoretischen Ansätzen, was relevant dafür ist, beide Ansätze zusammendenken zu können. Er ermöglicht es ebenso, manche analytische Schieflage praxistheoretischer Ansätze zu vermeiden. Das zentrale Argument des vorliegenden Kapitels lautet, dass der Pragmatismus bereits in seiner grundlegenden Theorieanlage zentrale Motive dessen, was heute mitunter als *Gegensatz* zwischen „Praxis“ und „Handeln“ diskutiert wird, miteinander *vereint* – und zwar ohne in eine Richtung zu kippen. Daraus lässt sich ein breiter und differenzierter(er) Praxisbegriff gewinnen, der es erlaubt, verschiedene Verhaltensdimensionen zu berücksichtigen. Abschließend fasse ich die entwickelte theoretische Perspektive kurz zusammen (2.4) und führe auf dieser Grundlage zum Gegenstand, der Atemarbeit, hin. Ich spezifiziere die zentralen Erkenntnisinteressen und expliziere zu guter Letzt den analytischen Zugriff, der das empirische Vorgehen anleitet (2.5).

2.1 Vom subjektiv-sinnhaften Handeln zur Praxis

2.1.1 Vom Handeln zum Verhalten – eine erste Kontextualisierung

Webers programmatischer Entwurf bestimmt die (verstehende) Soziologie als eine Wissenschaft, deren Aufgabe in einer empirischen Rekonstruktion *sozialen Handelns* bestehe (1988 [1921]: 542, 552). Soziales Handeln definiert er als „ein solches […], welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“ (ebd.: 542). Zwar gibt Weber zu bedenken, dass es die Soziologie „keineswegs

[1] So verstehe ich auch Bongaerts (2007) ausgewogene Gegenüberstellung ‚traditioneller‘ soziologischer Theorieperspektiven und dem *practice turn* zugeordneten Autor*innen.

nur mit ‚sozialem Handeln' zu tun" habe, aber dieses bilde „ihren zentralen Tatbestand", nämlich „denjenigen, der für sie als Wissenschaft sozusagen konstitutiv" sei (ebd.: 565; Hervorh. im Orig.). Handeln begreift Weber als einen bestimmten *Modus* des Verhaltens. Dieser zeichne sich dadurch aus, dass „die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn" verbinden (ebd.: 542). Die Sinnhaftigkeit (und damit auch: die alltagsweltliche Verstehbarkeit) menschlichen Handelns wiederum ergibt sich für ihn aus dessen *teleologischer* Verfasstheit: Handeln sei in den Kategorien von Zwecken und Mitteln und deren Beziehung zueinander zu denken (vgl. Balog 2008: 76).[2] Derart geraten die *Motive* der Handelnden in den analytischen Blick (vgl. Weber 1988 [1921]: 550; Balog 2008: 77). Dies ist entscheidend für Webers Verständnis davon, was Gegenstand der Soziologie sein soll. Denn mit einer solchen Bestimmung könne Handeln von „*sinnfremde[n]*" Prozessen, die lediglich als „Anlaß, Ergebnis, Förderung oder Hemmung menschlichen Handelns in Betracht" kämen (Weber 1988 [1921]: 545; Hervorh. A.A.), unterschieden werden (vgl. auch ebd.: 551 f.).

Auf dieser theoretischen Spezifikation aufbauend verfolgt Weber eine „rationalistisch[e]" Methode (ebd.: 545): Der idealtypisch gebildete Begriff des *zweckrationalen* Handelns, der sich durch eine „vollständige [bewusste; A.A.] Kontrolle über die Mittel, den Zweck, den Wert und die Folge des Handelns" (Müller 2007: 113) auszeichnet, dient ihm als zentrales methodisches Vergleichsinstrument. Und zwar insofern, als es die „Abweichung" des Idealtypus von der empirischen Beobachtung erlaube, „das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflußte Handeln […] zu verstehen" (Weber 1988 [1921]: 544; vgl. auch 544 f., 561 sowie Müller 2007: 67). Ein solches methodologisch begründetes Vorgehen ist theoretisch folgenreich, führt es doch in Webers bekannter Handlungstypologie (vgl. Weber 1988 [1921]: 565 ff.) dazu, affektuelles und traditionales Handeln gegenüber dem zweckrationalen und wertrationalen als (irrationale) Grenzfälle des Handelns charakterisieren zu müssen: Beide, so Weber (ebd.: 565), lägen „an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ‚sinnhaft' orientiertes Handeln nennen kann" bzw. „was bewusst ‚sinnhaft' orientiert ist". Weber ordnet also – so Hans Joas (1996: 63) – seine „Handlungstypen entlang einer Rationalitätsskala" an. Dies habe wiederum zur Folge, „daß die vom rationalen Handeln abweichenden Handlungstypen vornehmlich aus dieser Abweichung heraus, als *defiziente* Modi des rationalen Handelns also, kategorisiert werden" (ebd.; Hervorh. A.A.).

Wissenschaftstheoretisch betrachtet ist es nicht möglich, solche sozialtheoretischen Grundannahmen, die konstitutiv für den Gegenstandsbereich der Soziologie sind, zu falsifizieren (vgl. etwa Kalthoff 2008; Lindemann 2008). Das sieht auch

[2] Schluchter (2015: 240) weist auf die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen „zwei Bedeutungen" der Weber'schen Verwendung des Begriffs „teleologisch" hin: „Allgemein gesehen hat *alles* Handeln, im Gegensatz zu einem bloßen Sich-Verhalten, einen teleologischen Charakter. Es verlangt eine Analyse in den Kategorien von Mittel und Zweck, setzt voraus, daß der Handelnde eine Handlungsalternative wählt. Speziell gesehen hat ein *erfolgsorientiertes* im Gegensatz zu einem *nicht* an Erfolgswerten orientierten Handeln einen teleologischen Charakter: es verlangt eine Analyse in den Kategorien von Mittel und Zweck *unter dem Maßstab größtmöglicher Effizienz*".

Weber so, wenn er – die Theoriegeladenheit soziologischer Operationen herausstellend – betont, dass es sich hierbei um „idealtypische[] Konstruktionen“ (1988 [1921]: 561) handelt.[3] Allerdings sieht Weber (ebd.: 561 f.) eben *auch*, dass

> „das reale Handeln […] in der großen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines ‚gemeinten Sinns' [verläuft]. Der Handelnde ‚fühlt' ihn mehr unbestimmt, als daß er ihn wüßte oder ‚sich klar machte', handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmäßig. Nur gelegentlich […] wird ein (sei es rationaler, sei es irrationaler) Sinn des Handelns in das Bewußtsein gehoben.“

Bemerkenswert ist, dass eine solche Beobachtung Weber nun allerdings nicht dazu verleitet, seinen rationalistischen Zugriff zu verwerfen. Im Gegenteil: Er macht die *Diskrepanz* zwischen seiner Theorieanlage und seiner empirischen Beobachtung zu einem methodologischen Argument: „Je schärfer und eindeutiger konstruiert die Idealtypen sind“, so Weber (ebd.: 561), „je weltfremder sie also, in diesem Sinne, sind, desto besser leisten sie ihren Dienst, terminologisch und klassifikatorisch sowohl wie heuristisch“. Die Weltfremdheit seiner Kategorien dient Weber also als zentrale Begründung für die heuristische Produktivität seiner „beobachtungsleitenden Annahmen“ (Kalthoff 2008: 12) und damit auch: für die *handlungs*begriffliche und methodologische Grundlegung seiner Soziologie.[4] Die für Weber unbestrittene Tatsache, dass (zweckrationales) Handeln „in der Realität“ immer nur ein „Grenzfall“ ist, dürfe die Soziologie nicht daran hindern, „ihre *Begriffe* durch Klassifikation des möglichen ‚gemeinten Sinns'“ zu bilden, „also so, *als ob* das Handeln tatsächlich bewußt sinnorientiert verliefe“ (1988 [1921]: 562; Hervorh. A.A.; vgl. auch Müller 2007: 61 ff.).

Aufschlussreich ist das Weber'sche Vorgehen vor allem deswegen, weil es zu zeigen erlaubt, dass Praxistheorien genau an diesem Punkt eine alternative Strategie einschlagen. Anders als Weber und an ihn anschließende handlungstheoretische Ansätze (z. B. jener Alfred Schütz'; vgl. S. 30, Anm. 18) operieren sie nicht auf der Grundlage eines teleologischen bzw. intentionalistischen Handlungsbegriffs, der (primär) auf die Motive der Handelnden scharf stellt, sondern auf der Basis eines konzeptionell breiter angelegten Begriffs von *Verhalten*. Dieser ist zwar, wie angedeutet, prinzipiell auch Weber nicht fremd, aber Verhalten gerät bei ihm (begrifflich) vor allem als eine „Randbedingung sozialen Handelns“ (Loenhoff 2012a: 185) in

---

[3] So hält auch Schluchter (2015: 238) fest: „Die ‚Idealfigur' des *homo oeconomicus* ist ihm [Weber] also ein Grenzbegriff, ausschließlich für heuristische Zwecke konstruiert und als Darstellungsmittel zu verwenden“. Und er fährt fort: „Heute würde wohl kein reflektierter Wirtschaftshistoriker *diese* idealtypische Konstruktion noch vorbehaltlos unterschreiben“.

[4] Damit hängt auch zusammen, dass Weber soziales Handeln als primäres „Erkenntnisobjekt“ seiner verstehenden Soziologie setzt, weil dieses „als voll dem [methodischen] Verstehen *erreichbar* definiert ist“ (Linde 1972: 39; Hervorh. A.A.) – und zwar umso eher, je näher es dem Idealtypus des zweckrationalen Handelns kommt (vgl. Balog 2008: 76).

den Blick. Praxistheorien bezweifeln demgegenüber die analytische Leistungsfähigkeit handlungsbegrifflich grundgelegter und insbesondere rationalistisch ausgerichteter Soziologien. Sie sind nicht geneigt, alles Tun am Standard einer hochspezifischen Vorstellung von Rationalität (vgl. Rehberg 1994: 634 f.; Renn 2012) und dem empirischen ‚Spezialfall' subjektiv-sinnhaften Handelns zu ‚messen' (vgl. etwa Hörning 2004a; Hirschauer 2016a: 46 ff.). Der von Weber (1988 [1921]: 562) als konstruktiv empfundene „Abstand" des (zweckrationalen) Handlungsbegriffs „gegen die Realität" ist den praxistheoretischen Ansätzen sozusagen zu groß.[5]

Daraus lässt sich eine wichtige Folgerung ableiten: Wenngleich auch praxistheoretische Ansätze in Anbetracht der Theoriegeladenheit empirischer Beobachtungen nicht für sich beanspruchen können, ein *realistischeres* Bild sozialer Phänomene zeichnen zu können, so orientieren sie sich doch auf grundbegrifflicher Ebene nicht bzw. weniger an idealisierten Grenzfällen, sondern stärker, wie man mit Hans Joas (1996: 57) formulieren kann, an der „phänomenale[n] Eigenart" praktischen Tuns. Daraus resultiert, wie ich in der Folge zeigen möchte, ein breiteres Verständnis von Sozialität, das „Praxis" als verkörperten Vollzug denkt und die analytische Vorrangstellung eines Motive verfolgenden Subjekts – insbesondere mit dem Begriff der „Praktiken" – relativiert.

2.1.2 Ein praxeologischer Bezugsrahmen

Die Begrifflichkeiten „Praxis" und „Praktik" implizieren einerseits ein Bündel sozialtheoretischer Grundannahmen und analytischer Akzentuierungen, die unter den Etikettierungen „Praxistheorie", „Praxeologie" oder „Theorien sozialer Praktiken" zusammengeführt werden.[6] Andererseits wird die Praxis-Perspektive nur dann verständlich, wenn man auch ihre methodologischen Implikationen ernst nimmt. Ich skizziere dementsprechend in der Folge die praxistheoretische Grundausrichtung der vorliegenden Untersuchung. Damit soll zunächst verdeutlicht werden, welche Form der analytischen Gegenstandskonstruktion aus einer praxistheoretischen Perspektive folgt.

(a) Breiter, empirisch offener Verhaltensbegriff
Wie bereits angedeutet, wird in praxistheoretischen Ansätzen der primäre Fokus auf zweckrationale bzw. allgemeiner: reflexive Formen des Verhaltens – bei Weber als „Handeln" bezeichnet – zugunsten einer Orientierung an einem umfassende(re)n Verhaltensbegriff aufgegeben. Anders ausgedrückt: Praxistheorien beginnen nicht, wie Weber, mit einem spezifischen *Modus* des Verhaltens, sondern sie fragen – theoretisch sensibilisiert, aber (im Idealfall) zugleich doch empirisch offen – danach,

[5] Auch Rehberg (1994: 635) hält fest, „daß Webers Handlungsbegrifflichkeit die Rekonstruktion von Handlungen, die sich unmittelbaren Nutzenerwägungen entziehen, zwar keineswegs unmöglich macht, allerdings auch nicht gerade erleichtert".

[6] Zur allgemeinen Bestimmung praxistheoretischer Ansätze vgl. die Überblicksdarstellungen von Hillebrandt 2014, Hörning 2004b, Reckwitz 2003, Rouse 2007a, Schäfer 2019 und Schatzki 2001.

welche unterscheidbaren Formen des Verhaltens jeweils zu beobachten sind. Dies schließt den Grenzfall des (zweckrationalen) Handelns prinzipiell ebenso mit ein wie unreflektierte, ‚automatisierte' Routinen und kunstfertiges praktisches Tun im „Modus habitualisierter Kompetenz", das „nicht den Umweg über die explizite Kalkulation der Situationsmerkmale und Handlungsziele nehmen muss und kann" (Renn 2012: 171).

(b) Aufwertung der Körperlichkeit
Mit einer solchen verhaltenstheoretischen Orientierung, die nicht bei Akten subjektiver Sinnsetzung, sondern, wie noch ausführlich dargelegt werden soll, bei den nicht-reflexiven Dimensionen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung ansetzt, rücken zugleich auch Aspekte von Sozialität, wie Körperlichkeit (vgl. z. B. Alkemeyer 2015, Bedorf 2015; Crossley 2001; Goodwin 2000, 2003a), implizite Formen des Wissens (Loenhoff 2012b, 2012c, 2015; Renn 2004), aber auch affektiv-sinnliche Dimensionen des Tuns (Prinz/Göbel 2015; Reckwitz 2015, 2016; Scheer 2012; Wetherell 2012; Wiesse 2019) verstärkt in den Blick. Diese, so die praxistheoretische Kritik, blieben in handlungstheoretischen Ansätzen in der Weber'schen Traditionslinie konzeptionell unterbelichtet oder ihnen komme bisweilen lediglich der Status von Residualkategorien zu (vgl. z. B. Bongaerts 2008; Meuser 2006: 98). Allerdings wirft die Betonung der Verkörpertheit von Sozialität auch die keineswegs unumstrittene Frage auf, wie diese theoretisch näher zu bestimmen ist. Ich komme darauf zurück.

(c) ‚Tieferlegung' des Sinnbegriffes
Vor dem Hintergrund eines breiten, verkörperten Verhaltensbegriffs machen praxistheoretische Ansätze Prozesse der Sinnkonstitution weder exklusiv am Handeln (als einem spezifischen Modus des Verhaltens) fest, noch verstehen sie diese als rein mentale Bewusstseinsakte, die auf ‚höheren' kognitiven Operationen beruhen. Insofern sie Prozesse der Sinnkonstitution bereits auf der Ebene des körperlichen Vollzugs situieren, lässt sich von einer theoretischen ‚Tieferlegung' des Sinnbegriffs sprechen. Dabei lassen sich zwei analytische Beobachtungsperspektiven unterscheiden, die in verschiedenen Ansätzen unterschiedlich stark akzentuiert werden: Draufsicht und Binnensicht (vgl. hierzu auch Antony 2017a; 2018).

Aus der Perspektive einer *Draufsicht* manifestieren sich Prozesse der Sinnkonstitution, erstens – und zwar unabhängig davon, ob dies von den Teilnehmer*innen intendiert ist –, in körperlichen Darstellungen bzw. anders ausgedrückt: performativ (vgl. als Überblick Volbers 2011 und weiterführend Abschnitt 2.3.2). Betont wird in einer solchen Perspektivierung „das *visuell* verfasste Wissen, das der Körper prozessiert: das Zeigen, die Verkörperung und ihre nicht-sprachlichen Zeichensysteme: Kleidung, Haltung, Gestik, Mimik und Blick" (Hirschauer 2016b: 27 f.) und auch die „*Hörbarkeit* des Sozialen" (ebd.: 28), die sich sprachlich oder nicht-sprachlich – man denke etwa an Klang (vgl. Ginkel 2017) – dokumentieren kann. Im Hinblick auf solche ‚expressiven' Formen der Sinnkonstitution kann man mit Robert Schmidt (2017b) von einem *öffentlichen Sinn* sprechen, der in verkörperten Interaktionen

von den beteiligten Akteur*innen für andere wahrnehm- und (potenziell) verstehbar gemacht wird (vgl. auch Rawls 2003).

Sinn konstituiert sich, zweitens, aus der Perspektive der Akteur*innen betrachtet und damit: unter Einnahme einer *Binnensicht* nicht nur in der mentalen Imagination von Handlungskonsequenzen (so wie dies etwa in der handlungstheoretischen Tradition, beispielsweise bei Schütz, betont wird) oder in interpretativen Prozessen der Situationsdefinition (wie z. B. bei Blumer); er wird stets auch *körperlich-leiblich erfahren* (vgl. Antony 2017a; Böhle/Porschen 2011; Gronow 2011: 69 ff.; Ostrow 1990). Verhalten ist in einer solchen Perspektive nicht allein sinnhaft, weil ihm Handelnde unter Einnahme einer mehr oder weniger distanzierten ‚Meta-Perspektive' retro- oder prospektiv Sinn zuschreiben. Vielmehr ruht jegliches Verhalten bereits auf einem praktischen Verstehen auf, das seinen ‚Ort' im Tun selbst hat: in der praktischen Gewissheit, sich auf eine spezifische Art und Weise verhalten zu *können*, in der geordneten Erfahrung der Welt auf der Grundlage *sinnlicher Wahrnehmungen* oder indem wir anhand unseres *Affiziertseins* erspüren, was Situationen (für uns) bedeuten. In diesem Zusammenhang spreche ich von einem dem praktischen Vollzug *impliziten Sinn*. Gerade eine allgemein-theoretische Perspektive, die sensibel für leibliche Verhaltensdimensionen ist, hat auch solche Prozesse der Sinnkonstitution grundbegrifflich zu berücksichtigen.

(d) Praxis als Vollzugswirklichkeit

Methodologisch betrachtet geht mit der Praxis-Perspektive darüber hinaus eine – in der Soziologie paradigmatisch etwa durch Harold Garfinkel (1967) vertretene – Orientierung am sich *vollziehenden* Tun einher (vgl. Bergmann 2007a; Rawls 2005). Soziale Ordnung wird als situativ hergestellt betrachtet; sie ist als „practical accomplishment" (Garfinkel 1967: 4; 33 ff.) zu verstehen. Dies impliziert die wichtige und später noch zu vertiefende Annahme, dass sich das beobachtete Vollzugsgeschehen konstitutiv sowohl von den Ex-post-Darstellungen bzw. -Verbalisierungen der *Teilnehmer*innen* als auch von den *wissenschaftlichen* Theoretisierungen unterscheidet (siehe 3.1). Hier wird auch der Unterschied zu Webers rationalistischem Vorgehen deutlich. So wurde etwa Bourdieu (vgl. 1998 [1994]: 203 ff.), ein klassischer Vertreter soziologischer Praxistheorien, nicht müde, zu betonen, dass Modelle sozialwissenschaftlicher Erkenntnisproduktion nicht einfach auf den Untersuchungsgegenstand projiziert werden dürfen: Der „epistemologische[] Fehler", so Bourdieu (ebd.: 210), bestehe darin,

> „alle sozialen Akteure nach dem Bilde des Wissenschaftlers zu sehen (des über seine Praktiken nachdenkenden und nicht des handelnden Wissenschaftlers) oder, genauer gesagt, die Modelle, die der Wissenschaftler konstruieren muß, um die Praktiken zu erklären, in das Bewußtsein der Akteure zu verlegen, so zu tun, als ob die Konstruktionen, die der Wissenschaftler produzieren muß, um die Praktiken zu verstehen, um hinter ihre Vernunft zu kommen, das bestimmende Prinzip dieser Praktiken wären."

(e) Praktiken als überindividuelle Konstellationen
Schließlich wird in neueren praxistheoretischen Arbeiten betont, dass sich individuelle Aktivitäten stets in überindividuellen Konstellationen vollziehen. Dies mag für Soziolog*innen alles andere als unvertraut klingen, praxeologische Ansätze geben diesem Sachverhalt mit dem Begriff der „Praktiken“ jedoch eine spezifische Wendung – prominent etwa in den Arbeiten Theodore Schatzkis, an dem ich mich in der Folge primär orientiere.[7] Als zentral für eine Soziologie der Praktiken (Schmidt 2012) erweist sich zunächst der Bruch mit der Annahme, dass Verhalten oder Handeln etwas sei, das exklusiv einzelnen menschlichen Individuen zugerechnet werden könne. Die analytische Pointe eines praxeologischen Zugriffs besteht demgegenüber in der forschungsleitenden Annahme, dass es nie einzelne menschliche Akteure allein sind, die etwas tun. Individuelles Sich-Verhalten wird konsequent als ein „*feature*“ (Schatzki 2002: 135; Hervorh. A.A.) von Praktiken begriffen (siehe auch Nicolini 2009: 1404). Das bedeutet, dass individuelle Verhaltensorientierungen „are established, acquired, sustained, and transformed through the actions that compose […] practices. They cannot, therefore, be disengaged from the practices“ (Schatzki 2002: 135). Praktiken wiederum – wie z. B. Protestieren, Soziologie treiben, Auto fahren oder eben Atmen im Rahmen der Atemarbeit – werden als auf unterschiedliche menschliche sowie nicht-menschliche Entitäten *distribuiert* gedacht (was insbesondere dazu anregt, die oftmals als selbstverständlich erachteten materiellen Bestandteile und Infrastrukturen sozialer Aktivitäten hinreichend zu berücksichtigen). Darüber hinaus gilt: Die beteiligten Entitäten mögen zwar in räumlicher und zeitlicher Hinsicht mitunter weit entfernt sein; in diesem Sinne können Praktiken – aus einer transsituativen Perspektive betrachtet – unterschiedliche Größenordnungen aufweisen; ebenso kann ihren historischen Bedingungen nachgegangen werden. Das macht sie allerdings nicht zu Mikro- oder Makrophänomenen. Alle Träger von Praktiken werden auf der gleichen sozialontologischen Ebene angesiedelt (vgl. Nicolini 2017: 22 f.; Schatzki 2002: 146 ff.) und dementsprechend als „unvermeidlich *eingeschlossen* in den Vollzug sozialer Phänomene“ begriffen (Hirschauer 2004: 89). Praktiken lassen sich vor diesem Hintergrund als *organisierte Aktivitäten* im Sinne „kulturell geformte[r]“ und „von wiederkehrenden Mustern geprägte und damit identifizierbare Einheiten“ (Alkemeyer et al. 2015: 27) bestimmen, als, so Schatzki (2002: 100), „definite packages of entitities, relations, meanings, and positions, whose integrity derives from the organization of practices“.[8]

[7] Ich beziehe mich auf Schatzki als exemplarischen Vertreter neuerer Praxistheorien, folge ihm allerdings nicht in allen Details, sondern vor allem im Hinblick auf seine sozialtheoretischen Grundsatzentscheidungen. Überdies weiche ich in begrifflicher Hinsicht von seinem Zugriff ab – etwa mit der Rede vom „Verhalten“ im Unterschied zu Schatzkis (2002: 72; vgl. auch 76 f.) Konzeption von Praktiken als „unfolding nexuses of actions“, verstanden als „bodily doings and sayings“ (vgl. hierzu kritisch Hirschauer 2016a: 55; Strübing 2017: 46).
[8] „Position“ ist, so Schatzki (2002: 19), „an abstract term denoting where an entity fits in a nexus. […] positions always depend on the events and activities that encompass, or are carried out by, the components of arrangements“ (vgl. auch ebd. 53 f., 57).

Damit gehen drei analytisch relevante Implikationen einher, die sich unmittelbar darauf auswirken, wie aus der Perspektive einer Soziologie der Praktiken soziologische Gegenstände konstruiert und erforscht werden. Erstens wird *individuelles Verhalten stets als in Praktiken situiert* begriffen. Das bedeutet, dass es einerseits als ‚Produkt' der Teilnahme an Praktiken zu verstehen ist. Andererseits tragen die Aktivitäten einzelner Teilnehmer*innen rekursiv zur Aktualisierung, Stabilisierung und gegebenenfalls Transformation von Praktiken bei (vgl. Alkemeyer et al. 2015: 30). Daraus ergibt sich ein konsequenter analytischer Fokus auf die *multiplen Verweisungszusammenhänge* zwischen an Praktiken beteiligten Entitäten. Dies impliziert, zweitens, dass auch die *Strukturierung individuellen Tuns durch die Partizipation an Praktiken zu erklären* ist: Strukturierungseffekte ergeben sich aus den Wirkungen, die an Praktiken beteiligte Entitäten *gegenseitig* aufeinander ausüben (z. B. beim Zusammenspiel von Techniken und deren Benutzer*innen; pointiert am Beispiel eines hydraulischen Türschließers siehe Johnson (= Latour) 2006 [1988]). Sie sind in den Relationen zwischen diesen Entitäten und nicht im Verhältnis zwischen abstrakten Strukturen und individuellem Handeln oder Subjekt und Objekt zu verorten.[9] Das heißt auch: Für reifizierende Annahmen, die von Strukturen als solchen ausgehen, die etwa in den Köpfen, Körpern oder einem wie auch immer gearteten gesellschaftlichen ‚Außen' verortet werden, besteht in theoriearchitektonischer Hinsicht nicht nur keine Notwendigkeit. Ein ‚starker' Strukturbegriff wird vielmehr durch die Aufforderung ersetzt, die Wirkungen und Effekte beteiligter Entitäten empirisch zu identifizieren und gegenstandsbezogen zu spezifizieren (vgl. Passoth 2011; Schatzki 2002: 18 ff.). Es sind die „different components of arrangements [that] enable and constrain one another's activities" (Schatzki 2002: 45). Eine solche Auffassung von Praktiken impliziert, drittens, dass sich Praktiken durch eine ihnen inhärente und jeweils spezifische Normativität auszeichnen. *Praktiken als typische Aktivitäten sind normativ organisiert* (vgl. Barnes 2001; Rouse 2007b; Schatzki 2002: 75 f., 80 ff.). In sozialen Praktiken werden nicht nur jeweils spezifische Formen eines praktischen Könnens stillschweigend mobilisiert, im Tun angeeignet (sei es en passant oder beispielsweise durch verbale Instruktionen) oder aber explizit eingefordert, sondern ebenso ein Gefühl dafür oder ein kognitives Wissen darüber, welche Verhaltensweisen (unter spezifischen Bedingungen) passend, akzeptabel, erwünscht sind usw. Die normative Organisation von Praktiken manifestiert sich also in den empirisch identifizierbaren Kriterien, die die (Un-)Angemessenheit spezifischer Verhaltensweisen zum Gegenstand haben – etwa im Sinne eines ‚richtig' oder ‚falsch', oder im Hinblick auf ein Dürfen, Sollen, Müssen usw. (vgl. hierzu auch Antony 2019 sowie 7.2). Die handlungspraktische und die normative Organisation von Praktiken sind demgemäß nicht voneinander zu trennen.[10] Dieser dritte

[9] Dieses relationale Verständnis sozialer Phänomene teilen Theorien sozialer Praktiken mit Akteur-Netzwerk-Theorien (Gomart/Hennion 1999; Hennion 2011, 2016; Latour 2010; Schäfer 2017), aber auch interaktionistischen Ansätzen wie der Situationsanalyse (Clarke 2005) oder verschiedenen Varianten einer relationalen Soziologie (vgl. Burkitt 2016; Emirbayer 1997).

[10] Allerdings weist Schatzki (2002: 75) darauf hin, dass handlungspraktisches Verstehen nicht mit Normativität gleichzusetzen sei: „What makes sense to someone to do is not the same as what is, or

Aspekt ermöglicht es zum einen, Praktiken als solche überhaupt erst zu identifizieren und damit von anderen Praktiken zu unterscheiden (vgl. Nicolini 2017: 22): Dass jeweils spezifische Dinge auf eine spezifische Art und Weise getan werden sollen, ist als empirischer Hinweis darauf zu sehen, dass wir es mit bestimmten Praktiken zu tun haben, die von anderen sozialen Aktivitäten analytisch abgegrenzt und auch explizit benannt werden können. Zum anderen kann die abstrakte Rede von einer Präfiguration individueller Verhaltensweisen durch Teilnahme an sozialen Praktiken in forschungspraktische Fragen überführt werden: Welche praktischen und normativen Anforderungen lassen sich jeweils identifizieren? Auf welche Art und Weise werden diese (kommunikativ) vermittelt und damit verstehbar gemacht?

2.1.3 Zur Erweiterungsbedürftigkeit der Praxistheorie(n)

Praxistheoretische Perspektiven haben – angefangen bei Garfinkels Plädoyer für die Hinwendung zum konkreten praktischen Vollzug, über Bourdieus Habitus-Konzept, bis hin zu neueren Theorien sozialer Praktiken, die Prozesse des Ordnens und Stabilisierens im Geflecht zwischen verkörperten Akteur*innen und Materialitäten verorten – der soziologischen Theoriediskussion zweifellos wichtige Impulse gegeben und mitunter kontroverse Diskussionen angeregt.[11] Allerdings wurden in den letzten Jahren auch vermehrt Kritiken an ihnen – auch aus den ‚eigenen Reihen' – geäußert. Im Wesentlichen wird für eine Erweiterung und Spezifikation des theoretischen Instrumentariums und eine Ausweitung der analytischen Fokusse plädiert. Ich möchte drei Punkte hervorheben – nicht, weil diese auf alle Ansätze, die mit dem Label „Praxistheorie" oder „Theorien sozialer Praktiken" etikettiert werden, gleichermaßen zuträfen, sondern weil durch das Aufwerfen solcher Fragen theoretische Problemstellungen artikuliert werden, die von systematischer Relevanz für eine Soziologie leiblicher Praxis sind.

---

seems to the actor to be, appropriate, right, or correct. […] intelligibility and normativity can and do diverge". Er regt also insofern dazu an, den Zusammenhang zwischen einem Sich-Verhalten-*Können* und einem Wissen über die *(Un-)Angemessenheit* dieses Könnens als empirische Frage zu behandeln. Ebenso weist er (ebd.: 81 ff.) darauf hin, dass die Behauptung einer normativen Organisation von Praktiken freilich nicht impliziert, dass diese nicht auch unterlaufen oder in Frage gestellt werden könnte.

[11] Dies lässt sich z. B. im deutschsprachigen Raum daran ablesen, dass von Seiten sozialkonstruktivistisch-wissenssoziologischer Ansätze zunehmend auf praxistheoretische Ansätze Bezug genommen wird, die eigenen Positionen verteidigt (bisweilen auch modifiziert und geschärft) werden sowie Kritik an praxistheoretischen Ansätzen vorgebracht wird (vgl. etwa Knoblauch 2012a: 31 ff.; Reichertz 2016 sowie aus praxistheoretischer Perspektive Meyer 2020; Schmidt 2017b). Vermehrt werden aktuell auch Vergleiche zwischen Praxistheorien und anderen Ansätzen, wie z. B. pragmatistischen (Dietz/Nungesser/Pettenkofer 2017a) und phänomenologischen (Bedorf/Gerlek 2017; Bongaerts 2008), angestellt.

Thomas Alkemeyer (vgl. 2017: 155 f.) hat erstens darauf hingewiesen, dass die praxistheoretischen Bemühungen, den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist (vgl. Crossley 2001: 8 ff.) hinter sich zu lassen, zu unintendierten theoretischen Nebenfolgen geführt haben. Der Dualismus drohe in die umgekehrte Richtung auszuschlagen und damit nicht überwunden, sondern unter der Hand bekräftigt zu werden (ähnlich auch Barnes 2001: 21; Bedorf 2015: 132; Brümmer 2015: 65 f.). Praxistheorien laufen damit tendenziell Gefahr, hinter das Reflexionsniveau handlungstheoretischer Ansätze zurückzufallen. Dies äußere sich etwa in der unzureichenden Thematisierung symbolisch prozessierender, „reflexiver Kompetenzen“ – Verhaltensdimensionen also, „die klassisch mit einem starken Begriff von Subjektivität verbunden sind“ (Alkemeyer/Buschmann/Michaeler 2015: 26; vgl. auch Adloff/Jörke 2013). Es stelle sich die Frage, wie diese „im Rahmen des eigenen Paradigmas produktiv neu verstanden werden können“ (Alkemeyer/Buschmann/Michaeler 2015: 26).

Zweitens kritisieren Alkemeyer und Co-Autor*innen den praxistheoretischen „Fokus auf die Routinehaftigkeit und Regelmäßigkeit“ (ebd.: 42; vgl. auch Brümmer 2015: 66 ff.; Brümmer/Mitchell 2014: 159 f.). Teilnehmer*innen sozialer Praktiken drohten auf „bloße Vollzugsorgane sie rekrutierender Praktiken“ (ebd.) reduziert zu werden.[12] Eine derartige Tendenz manifestiere sich etwa in einem Körper-Verständnis, das „einseitig […] das Gelingen und die Stabilität von Praktiken“ (Alkemeyer 2017: 150) betone. Körper würden entweder als beliebig formbar oder aber als „immer schon adäquat disziplinierte oder habitualisierte“ Körper thematisiert – „und damit in der Funktion, eine Praktik am Laufen zu halten und ein gegebenes kulturelles Regime zu reproduzieren“ (ebd.). Ein solcher Kritikpunkt und eine damit einhergehende Betonung der Kontingenz des praktischen Vollzugsgeschehens sensibilisiert vor allem in empirischer Hinsicht dafür, Fragen danach zu stellen, in welcher Art und Weise an Praktiken partizipiert werden kann (und soll) und wie kompetente Körper überhaupt erst zu solchen gemacht werden.

Drittens gilt es, das praxistheoretische Postulat der ‚Öffentlichkeit‘ sozialer Praktiken (vgl. Barnes 2001: 25; Rouse 2007a: 644; Schmidt 2012: 45 f., 226 ff.; 2017; Schmidt/Volbers 2011) kritisch zu hinterfragen. Was hat es damit auf sich? Dieses wendet sich gegen handlungstheoretische Annahmen über die vermeintliche Relevanz ‚innerer‘, im Individuum zu verortender Prozesse (z. B. mentale Operationen). Praktiken seien demgegenüber über ihre „performative[] Dimension“ (Schmidt 2012: 45) zu erschließen (vgl. auch Antony 2017a: 339 ff.): Sozial relevant, so die zentrale praxeologische Prämisse, ist das, was von den Teilnehmer*innen kommunikativ *accountable*, also erkenn- und verstehbar, gemacht wird (vgl. Bergmann 2007a: 125 f.; Meyer 2019). Allerdings resultiert aus einem solchen Plädoyer, primär oder gar exklusiv auf der Basis einer Draufsicht auf körperliche Darstellungen und Aufführungen, kurz: auf die „präsentatorische Seite“ des Tuns (Schmidt 2017a: 342) abzustellen, bisweilen eine Ausblendung all jener Aspekte

[12] Zu einer ähnlich gelagerten Thematik, das Verhältnis von Routine und Kreativität betreffend, vgl. auch Dalton 2004 sowie Schäfer 2012.

sozialer Phänomene, die dem *Alltags*verständnis nach oftmals dem ‚Innenleben' der Handelnden zugerechnet werden. Das heißt, die analytische Akzentverschiebung von einem vermeintlich handlungsrelevanten ‚Innen' zu einem das Soziale konstituierenden ‚Außen' mündet nicht in eine Auflösung, sondern tendenziell in eine Umkehrung der kritisierten Vereinseitigungen. Dies geht dann beispielsweise auch auf Kosten der Berücksichtigung affektiv-sinnlicher Erfahrungsqualitäten – jene Verhaltensdimensionen also, die den *erfahrenden* und *erfahrenen* Körper, für den im Deutschen oftmals der Begriff des Leibes verwendet wird, betreffen. Vor diesem Hintergrund wird zunehmend dafür votiert, praxistheoretische Fassungen von Körperlichkeit um leibtheoretische Perspektiven zu ergänzen (vgl. Alkemeyer 2017: 151 ff.; Alkemeyer/Michaeler 2013: 229 ff.; Bedorf 2015: 145 f.).[13] Dies verspreche, so Alkemeyer (2017: 151 f.), „die aus der Draufsicht […] resultierende Verdinglichung des Körpers brechen zu helfen und im Gegenzug jene Leiblichkeit der Erfahrung zu berücksichtigen, welche die Orientierung des Handelns in Praktiken vorreflexiv fundiert".

Vor dem Hintergrund der vorgebrachten Kritikpunkte ergeben sich im Hinblick auf die theoretische Zielsetzung der vorliegenden Studie, eine Soziologie leiblicher Praxis zu skizzieren, zwei Problemstellungen, die einer Lösung zugeführt werden müssen: (a) die theoretische Erfassung leiblicher Verhaltensdimensionen und (b) die Frage danach, wie nicht-reflexive *und* reflexive Verhaltensdimensionen einerseits gleichermaßen berücksichtigt und andererseits theoretisch (und in der Folge: empirisch) zusammengedacht werden können. Ich gehe kurz auf beide Punkte ein:

(a) Derzeit scheint es tendenziell – sieht man von den oben genannten Ausnahmen ab – (noch) so zu sein, dass praxistheoretisch orientierte Autor*innen einen gewissen Abstand zu leibtheoretischen bzw. -phänomenologischen Ansätzen wahren. So schreibt Schmidt (2017a: 340) in einem aktuellen Beitrag zur „Praxistheorie" im *Handbuch Körpersoziologie* (Gugutzer/Klein/Meuser 2017) etwa:

> „In *Abgrenzung* zu phänomenologischen Leibphilosophien interessieren sich Praxeologien nicht für das Wahrnehmen und Erleben ‚des Körpers' oder die Eigenlogik und Widerständigkeit ‚des Leibes'. Sie grenzen sich von solchen anthropologisierenden und abstrakten Setzungen ab und fokussieren stattdessen die Beteiligungen von Körpern und Körperbewegungen an praktischen Vollzügen."

Nun ist zwar Schmidts Vorbehalten zuzustimmen, wonach darauf geachtet werden sollte, dass Körperlichkeit nicht auf klar abgegrenzte bzw. isolierte Einheiten (biologische Organismen) verkürzt und auch anthropologistische Kurzschlüsse, die den

[13] In der deutschsprachigen Soziologie sind es vorrangig Helmuth Plessner, Hermann Schmitz und bisweilen auch Maurice Merleau-Ponty, deren Leib-Begriffe rezipiert werden (vgl. z. B. Bongaerts 2003, 2012; Gugutzer 2012; Jäger 2014; Lindemann 1999, 2017). Der (in dieser Hinsicht nicht gerade prominent vertretene) Pragmatismus bietet eine mit praxistheoretischen Ansätzen kompatible Perspektive, dessen leibtheoretische Implikationen in der Soziologie bislang allerdings nur am Rande Berücksichtigung finden. Zu den (nicht geringen) Gemeinsamkeiten zwischen Merleau-Ponty und Dewey vgl. insbesondere Crossley 2013, Kestenbaum 1977 und Ostrow 1990.

Leib in der Sphäre der Natur verorten, vermieden werden sollten. Doch sollte man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Dies ist deswegen wichtig, weil sich Teilnehmer*innen von Praktiken nicht ausschließlich in der Rolle der Darsteller*innen oder des Publikums befinden. Sie sind vielmehr selbst – in unterschiedlicher Art und Weise – affektiv-sinnlich in das soziale Geschehen involviert. Leibliche Verhaltensdimensionen lassen sich folglich, wie noch gezeigt werden soll, – und zwar durchaus im Sinne Schmidts (2017a: 341) – als *Aspekte* „praktikenspezifische[r] Kompetenz- und Aktivitätsmodi […] sozialisierter Körper" verstehen. Derart können heuristisch unfruchtbare Dualismen zwischen Innen und Außen und zwischen methodischer Binnensicht und Draufsicht sowohl auf theoretischer als auch auf forschungspraktischer Ebene unterlaufen werden.

(b) Gleiches gilt andererseits für die bisweilen zu beobachtende theoretische Frontstellung zwischen der Betonung reflexiver und nicht-reflexiver Verhaltensdimensionen (vgl. hierzu auch Pettenkofer 2017). Die praxistheoretische Kritik an intellektualistischen Handlungsmodellen und die damit einhergehende Betonung der nicht-reflexiven Fundierung jeglichen Verhaltens sind zweifellos berechtigt. Dies gilt alleine schon deswegen, weil reflexive Dimensionen sozialer Praktiken stets funktional auf nicht-reflektierbare Situationsaspekte angewiesen bleiben (siehe 2.2.1). Diese lassen sich praktisch nicht suspendieren (vgl. bereits Ryle 2009 [1946]). Doch diese Einsicht sollte nicht analytisch blind dafür machen, dass unter jeweils empirisch zu spezifizierenden Bedingungen reflexive Aspekte von Praktiken mehr oder weniger dominant sein können, die Ausführung spezifischer Praktiken also mehr oder weniger der Reflexivität bedarf – zum Beispiel dann, wenn widerstreitende körperliche Dispositionen eine bewusste Entscheidung für eine Handlungsoption notwendig machen.

Im Hinblick auf die beiden genannten Aspekte erweisen sich folglich theoretische Modelle als hilfreich, die bereits auf grundlagentheoretischer Ebene verschiedene Verhaltensdimensionen und -modi zu erfassen im Stande sind. Der klassische amerikanische Pragmatismus John Deweys bietet hierfür mit seinem breit angelegten verhaltenstheoretischen Zugriff und insbesondere dem Begriff der *Erfahrung* produktive konzeptionelle Ressourcen. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, was die pragmatistische Perspektive in konzeptioneller Hinsicht zu einer Soziologie leiblicher Praxis beitragen kann.

2.2 Praxis als Erfahrung: Konturen eines pragmatistischen Verhaltensbegriffs[14]

Beim Pragmatismus handelt es sich um eine aus den USA stammende philosophische Denkrichtung, deren Rezeption in der Soziologie vor allem mit dem Namen George Herbert Mead verbunden ist, der bekanntlich als einflussreicher Wegbereiter des Symbolischen Interaktionismus gilt (Blumer 1986 [1969]; Joas 1999: 23–65; Joas/Knöbl 2004: 183–219; Nungesser/Pettenkofer 2018; Nungesser/Wöhrle 2013; Strübing 2018). Neben Charles Sanders Peirce und William James gilt John Dewey als einer der Hauptvertreter des Pragmatismus (siehe zum allgemeinen Überblick Nagl 1998; Schubert et al. 2010). Seine Beiträge zur Philosophie sind vielfältig und – im Vergleich zu den Veröffentlichungen Meads – höchst umfangreich (vgl. Neubert 2004). Was Dewey einerseits für die Soziologie im Allgemeinen, in der er bisher lediglich am Rande rezipiert wurde, und für eine Soziologie leiblicher Praxis im Besonderen relevant macht, ist die Tatsache, dass er mit seiner am Erfahrungsbegriff orientierten Philosophie beabsichtigt, erlebte Alltagswirklichkeiten zum Maßstab einer theoretischen Betrachtung menschlichen Verhaltens zu machen.[15] Das bedeutet: Eine Theoretisierung menschlichen Verhaltens muss zwar notwendig abstrakt ausfallen; in einem gewissen Sinne entfernt sie sich damit notwendig von konkret erfahrenen Wirklichkeiten. Gleichwohl dürfe sie den Bezug zu den vielfältigen Arten und Weisen des Erfahrens – was immer auch leibliche Aspekte miteinschließt – nicht verfehlen.

Vor dem Hintergrund der hier verfolgten Zielsetzung, einen theoretischen Beitrag zu einer Soziologie leiblicher Praxis zu leisten, erweisen sich zunächst vor allem die Parallelen zu soziologischen Praxistheorien als relevant.[16] Über die Explikation der grundlegenden Gemeinsamkeiten in der Theorieanlage kann somit einerseits die Anschlussfähigkeit des Pragmatismus für das soziologische Denken demonstriert werden. Andererseits erlaubt es der Dewey'sche Pragmatismus aber auch, den oben genannten praxeologischen Engführungen theoretisch zu begegnen (vgl. auch Dietz/Nungesser/Pettenkofer 2017b). Als zentral erweist sich hierbei die explizit anti-reduktionistische Ausrichtung der Dewey'schen Philosophie (vgl. Johnson

[14] Man könnte mit Strübing (2007b: 128) auch von einem „erweiterten Handlungsbegriff" sprechen. Für die für diese Studie anschlussfähige sozialtheoretische und soziologische Rezeption von Deweys Pragmatismus vgl. z. B. Adloff 2013; Adloff/Jörke 2013; Bogusz 2009; Colapietro 1999; Crossley 2013; Dietz/Nungesser/Pettenkofer 2017a; Emirbayer 2005; Gronow 2011; Gross 2009; Hörning 2004a; Joas 1996, 1999; Kilpinen 2009a, b; Loenhoff 2012c; Nungesser 2021; Ostrow 1990, Pettenkofer 2012; Rammert 2007; Renn 2006; Rochberg-Halton 1986; Schäfer 2012; Shalin 1986, 2007; Shilling 2017; 2018; Silver 2011; Strübing 2005, 2007b; Volbers 2015.

[15] Zu verschiedenen Erfahrungsbegriffen in den Sozialwissenschaften vgl. überblickshaft und weiterführend Sebald 2021.

[16] Zum Verhältnis von Praxistheorien und Pragmatismus vgl. Dietz/Nungesser/Pettenkofer 2017a; Schäfer 2012; Volbers 2015. Von manchen Autoren*innen, wie z. B. Schatzki (2001: 8), wird Dewey bzw. der ‚klassische' Pragmatismus, neben Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger, als Vorläufer von Praxistheorien charakterisiert.

2010: 123 ff.): Dewey beharrt „auf der Notwendigkeit, die Handlung [action; A.A.] in ihrer integrierten Ganzheit [zu] betrachten" (Dewey 2003a [1928]: 298; vgl. auch 2007 [1925]: 26).[17] Das heißt, er wendet sich gegen theoretische Modelle, die eine Erklärung des Verhaltens auf einzelne *Faktoren* (z. B. Akteur*innen oder Umwelten, Subjekt oder Objekt), bestimmte Verhaltens*modi* (z. B. reflexives Handeln oder Routinen) oder bestimmte Verhaltens*dimensionen* (z. B. mentale oder körperliche Prozesse) reduzieren oder diese unzulässig primär setzen. Zugleich betont er aber auch, dass dies „keineswegs die Notwendigkeit" ausschließt, „zwischen [unterschiedlichen; A.A.] Beschaffenheiten des Verhaltens [behavior; A.A.]" (Dewey 2003a [1928]: 298) theoretisch zu differenzieren.

Um in der Folge verdeutlichen zu können, was Dewey unter Verhalten versteht, in welcher Art und Weise sein Erfahrungskonzept an den (praxis-)soziologischen Diskurs anschlussfähig ist und dazu beitragen kann, eine Soziologie leiblicher Praxis zu informieren, möchte ich zuerst aufzeigen, welche negativen Bestimmungen bzw. Absetzbewegungen Dewey vornimmt, um seinen eigenen Zugriff zu konturieren. Es geht also zunächst darum, was Erfahrung bzw. Verhalten im Dewey'schen Sinne *nicht* ist. Hier ist zum einen auf die anti-intellektualistische Anlage des Erfahrungsbegriffs hinzuweisen. Zum anderen treibt Dewey eine gemäßigte Dezentrierung des Subjekts voran: Erfahrungen und Prozesse der Sinnkonstitution sind nicht per se als etwas Subjektives zu verstehen oder etwa im Handlungssubjekt zu verorten. Sie sind vielmehr in den praktischen Verweisungszusammenhängen, die Akteur*innen zu konkreten Umwelten unterhalten, zu lokalisieren.

2.2.1 Anti-Intellektualismus: Die nicht-reflexive Fundierung allen Verhaltens

Ein zentrales Problem unterschiedlicher philosophischer Strömungen seiner Zeit sieht Dewey darin, dass diese sich zu „weit von den Tatsachen der empirischen Situation entfernt" (Dewey 2004a [1917]: 165) hätten. Das diagnostizierte Problem besteht für ihn – wie er nicht ganz unpolemisch und pauschal formuliert – in einem „Versinken der neueren Philosophie in Erkenntnistheorie" (ebd.). In systematischer Hinsicht bedeutet dies, dass Dewey sich strikt gegen die Auffassung wendet, „*jede* Erfahrung müsse ein Zur-Kenntnis-Nehmen" (ebd.: 180; Hervorh. A.A.) bzw. „*alles* Erfahren eine Form der Erkenntnis" (2007 [1925]: 37: Hervorh. A.A.) sein. Darunter versteht er Formen der Verhaltenssteuerung, die auf bewussten Zwecksetzungen und damit: auf der Verfolgung von Motiven beruhen. Er formuliert damit bereits früh eine Kritik an intellektualistischen und rationalistischen Deutungen

[17] Dewey verwendet die Begriffe Handlung/Handeln (*action*), Verhalten (*behavior, conduct*) und Erfahrung (*experience*) mitunter austauschbar bzw. grenzt diese nicht systematisch voneinander ab. Ich nehme in der Folge eine Interpretation vor, die nicht begriffsexegetisch ansetzt, sondern auf eine Rekonstruktion des systematischen Gehalts von Deweys Erfahrungstheorie abstellt. Teils greife ich dabei auch auf mit dem Pragmatismus kompatible Theorieangebote, wie die Leibphänomenologie Merleau-Pontys, zurück.

menschlichen Verhaltens, die sich auch für soziologische Ansätze unterschiedlicher Provenienz als relevant und für Praxistheorien als gleichsam konstitutiv erweist.[18] Augenscheinlich wird diese Parallele beispielsweise, wenn man sich vor Augen führt, wie Pierre Bourdieu (1998 [1994]: 144) seinen praxistheoretischen Ansatz begründet:

> „Soziale Akteure, die den Sinn für das Spiel besitzen und die Unzahl der praktischen Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata inkorporiert haben, die als Instrumente der Konstruktion der Realität fungieren […], in der sie sich bewegen, brauchen die Ziele ihrer Praxis nicht als Zwecke zu setzen. Sie stehen nicht wie *Subjekte* vor einem Objekt (oder gar einem Problem), das durch einen Akt der intellektuellen Erkenntnis zu einem solchen gemacht worden wäre; sie sind wie man so sagt, *ganz bei der Sache* […]: Sie sind präsent für das, was *zu kommen hat*, zu tun ist, was ihre Sache (griechisch *pragma*) ist, ein unmittelbares Korrelat der Praxis (*praxis*), das keine gedankliche Setzung, kein planvoll ins Auge gefaßtes Mögliches ist, sondern etwas, das angelegt ist in der Gegenwart des Spiels."

[18] Vgl. prominent und beispielhaft Bourdieus (2009 [1972]: 159 ff.) Intellektualismus-Kritik und zu Parallelen zwischen Dewey und Bourdieu: Volbers 2015: 198 ff. In der Soziologie werden pragmatistische und praxistheoretische Kritiken zumeist an ‚klassischen' handlungstheoretischen Ansätzen geäußert, die nicht-reflexive, körperlich-leibliche Verhaltensaspekte entweder unterbelichtet lassen oder diese (weitgehend) unthematisiert voraussetzen würden. Für eine pragmatistisch fundierte Kritik an teleologischen – man müsste eigentlich sagen: teleologistischen – Handlungsmodellen, die von einem *Primat* der (mentalen) Zwecksetzung ausgehen, vgl. allgemein Joas 1996: 218 ff. Als ein typisch intellektualistischer Ansatz kann – anders als Meads Pragmatismus – beispielsweise der Symbolische Interaktionismus Herbert Blumers gelten. Blumer bestimmt die interpretativen *self-interactions* und *self-indications* als ein zentrales Merkmal menschlichen Handelns schlechthin (vgl. z. B. Blumer 1986 [1969]: 13 ff., 78 ff.) – und zwar ohne danach zu fragen, unter welchen Bedingungen diese auftreten, und ohne systematisch zu beleuchten, welche Rolle nicht-reflexive Verhaltensdimensionen spielen (vgl. etwa Baldwin 1988; Coulter 1989: 55 ff. sowie Strübing 2005: 144 ff.). Ebenso wurde beispielsweise wiederholt Kritik an der Soziologie Alfred Schütz' geäußert, einem anderen wichtigen Vertreter soziologischer Handlungstheorien. Diesem gelänge es nicht, implizites Wissen angemessen zu fassen (vgl. Loenhoff 2012c), noch habe Schütz die leibliche Fundierung von Bewusstseinsakten und Prozessen der Sinnkonstitution explizit herausgearbeitet (vgl. z. B. Bongaerts 2003, 2008; Coenen 1985; Ostrow 1990: Kap. 2 und 3; vgl. aber Knoblauch 2012a: 33 f.; 2016: 51 ff.). Unentschieden scheint Schütz auch dahingehend zu sein, welche (systematische) Rolle dem *Verhalten* beizumessen ist (vgl. Schütz 2003 [1945]: 184 ff. sowie Bongaerts 2008: 229 f.). Sinn jedenfalls konstituiert sich für ihn in *Handlungsentwürfen* (vgl. Schütz 2010 [1953]: 350 ff.) und nicht per se im praktischen Vollzug. Zwar darf nicht unerwähnt bleiben, dass Schütz Handeln, insofern er es als ein praktisches *Wirken* fasst, „durchaus nicht auf den Entwurf reduziert" (Bongaerts 2007: 251), doch das körperliche Wirken – das ist der springende Punkt – bleibt den mentalen Handlungsentwürfen zeitlich und damit auch handlungspraktisch *nachgelagert* (vgl. Meuser 2006: 98 ff.): Es ist als ein „auf einen Entwurf *gegründetes* Handeln in der Außenwelt" zu verstehen und „durch die Absicht gekennzeichnet, den entworfenen Zustand durch Körperbewegungen *herbeizuführen*" (Schütz: 2003 [1945]: 186; Hervorh. A.A.). Die Handlungssteuerung und Akte der Sinnkonstitution werden damit theoretisch auf einen *spezifischen Modus* der Verhaltenskoordination beschränkt (vgl. weiterführend Srubar 1988: 81 f. 101 ff.).

Eine Reduktion menschlichen Verhaltens auf Symbolgebrauch bzw. ‚höhere' kognitive Operationen, auf *reflexive* Formen des Tuns also, erscheint sowohl für Dewey als auch für soziologische Praxistheorien nicht nur höchst einseitig, sondern auch sachlich nicht gerechtfertigt (vgl. Dewey 1998 [1929]: 220, 291 ff.; 2007 [1925]: 36 ff.). Intellektualistische Zugriffe erweisen sich – und sei es, wenn sie wie bei Weber bloß idealtypisch ansetzen – aus zweierlei Gründen als problematisch.

Erstens setzen sie einen spezifischen Verhaltensmodus primär und nehmen damit eine empirisch unzulässige *Übergeneralisierung* vor. Im Gegensatz dazu ist für die Pragmatisten Reflexivität nicht für menschliches Verhalten *insgesamt* konstitutiv. Reflexivität trete nur unter spezifischen Bedingungen auf. Dewey geht es folglich nicht darum, die Existenz und praktische Bedeutsamkeit reflexiver Verhaltensmodi zu negieren oder diese geringzuschätzen. Vielmehr zielt der Pragmatismus darauf, „reflexiven Operationen" (Dewey 1998 [1929]: 258) einen theoretisch angemessenen Platz zuzuweisen: Diese erweisen sich, so ein pragmatistisches Kernargument, als handlungspraktisch relevant für die Bewältigung von Handlungsproblemen. Die theoretische Konsequenz daraus ist, dass der Pragmatismus menschliches Verhalten als ein Wechselspiel zwischen habitualisierten Verhaltensmustern und reflexiven Prozessen des Problemlösens denkt (siehe Abschnitt 2.3.3). Aufgrund dieser zentralen, auf den Gründungsvater des Pragmatismus, Charles Sanders Peirce, zurückgehenden Weichenstellung (vgl. Peirce 1991 [1877]), ist er entsprechend bemüht, sowohl reflexive als auch nicht-reflexive Verhaltensdimensionen theoretisch zu bestimmen.

Dies führt zum zweiten Aspekt: Intellektualistische Ansätze verkennen oder unterschätzen, dass *jegliches* Verhalten stets auf einem körperlichen, impliziten (Hintergrund-)Wissen aufruht (vgl. hierzu auch Polanyi 1983 [1966] und Ryle 2009 [1946] sowie Renn 2004; Loenhoff 2012b, 2015). „Gemeinsamer Nenner anticartesianischer Handlungs- und Sozialtheorien" ist dementsprechend „die These, dass der *Körper* als Fundament von Handlungsorientierungen jeder expliziten Repräsentationsbeziehung, Proposition oder Regelformulierung zugrundeliegt" (Loenhoff 2010: 62). Zugleich fungiert – wie etwa auch in der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys (vgl. 1974 [1945]: 170) – das leibliche Zur-Welt-Sein als praktisch unhintergehbares Medium der Sinnkonstitution: „Mein Leib hat seine Welt oder begreift seine Welt, ohne erst den Durchgang durch ‚Vorstellungen' nehmen oder sich einer ‚objektivierenden' oder ‚Symbol-Funktion' unterordnen zu müssen" (vgl. auch ebd.: 174ff; Jung 2013; Loenhoff 2012a). Vorreflexives, körperliches bzw. leibliches Verstehen meint dann ein praktisches Sich-auf-etwas-Verstehen im Sinne eines *Könnens* bzw. eben nicht allein ein sprachlich begründbares Wissen, sondern stets auch ein *Er-Fühlen* von Bedeutung (Dewey 2007 [1925]: 248 ff.).

Ein solcher theoretischer Zugriff ermöglicht es, reflexive Prozesse selbst als ein praktisches, verkörpertes Tun zu begreifen. Das heißt, Reflexivität wird nicht als abgekoppelt von nicht-reflexiven Verhaltensdimensionen – wie körperlichen Gewohnheiten, sinnlichen Wahrnehmungen und Formen des Affiziert-Seins – verstanden. Vielmehr stehen nicht-reflexive Verhaltensdimensionen in einer *funktionalen Beziehung* zu reflexiven Operationen (vgl. Johnson 2010). Dewey (2003b [1930]: 99) spricht in diesem Zusammenhang von einer während des Denkens (oder auch des Sprechens) zwar nicht reflexiv einholbaren und damit implizit bleibenden,

aber gleichwohl erfahr- bzw. spürbaren „qualitativen Bestimmtheit", die jegliche Situation auszeichnet (vgl. Shusterman 2000). Diese reguliere „die Angemessenheit oder Relevanz und Bedeutung" der Symbolverwendung im Reflexionsprozess und lenke damit „die Auswahl und Verwerfung und Art und Weise der Nutzbarmachung aller expliziten Termini" (ebd.):

> „Diese Qualität befähigt uns, anhaltend über ein Problem nachzudenken, ohne ständig innezuhalten und zu fragen, worüber wir eigentlich nachdenken. Wir nehmen sie nicht als solche wahr, sondern nur als Hintergrund, als roten Faden und Anhaltspunkt in dem, woran wir explizit denken. […] Wenn wir diese durchgängige qualitative Einheit in psychologischer Sprache bezeichnen, sagen wir, dass sie eher gefühlt als gedacht wird." (ebd.: 99f.)

Eine solche „unmittelbare Steuerungsqualität" (Shusterman 2000: 91) beruht auf sozial vermittelten, körperlichen bzw. leiblichen „Wahrnehmungs- und Klassifikationsgewohnheiten" (ebd.: 95; vgl. auch Kestenbaum 1977; Ostrow 1990). Würde man versuchen, so das zentrale Argument, diese Steuerungsqualität in den Reflexionsprozess selbst zu verlegen, würde dies unweigerlich in einen infiniten Regress führen. Symbolvermitteltes Verhalten würde seinen praktischen Halt in der Welt, etwas „woran es sich festbeißen oder in das es sich hineinwühlen könnte" (Dewey 2007 [1925]: 95), verlieren. Verkörpertes Verhalten auf der einen und Denken bzw. Sprechen (als spezifische Formen des Verhaltens) auf der anderen Seite, nicht-symbolische und symbolische Operationen sind für Dewey in diesem Sinne keine Gegensätze, sondern lediglich analytisch unterscheidbare Aspekte der Verhaltenskoordination, die im praktischen Vollzug auf vielfältige Art und Weise zusammenhängen.

2.2.2 Dezentrierung des Subjekts: Erfahrungen als Interaktion zwischen Akteur*innen und Umwelten

Ebenso entschieden wie gegen intellektualistische Engführungen spricht Dewey sich dagegen aus, Verhalten als ein rein subjektives Vermögen zu verstehen, das gleichsam *in* den Handelnden zu verorten sei bzw. diesen exklusiv zugeschrieben werden könne. Die Betonung der körperlich-leiblichen Fundierung allen Tuns und Deweys Subjektivismus-Kritik gehen hier unmittelbar Hand in Hand: „Kein Organismus ist so isoliert, dass er ohne die Umwelt, in der er lebt, verstanden werden kann. Sensorische Rezeptoren und muskuläre Effektoren, das Auge und die Hand, haben ihr Dasein wie ihre Bedeutung aufgrund der *Verknüpfungen* mit einer äußeren Umwelt" (2003c [1930]: 247; Hervorh. A.A.). Verhalten ist dementsprechend, so das zentrale Argument, als „eine kontinuierliche [nicht auf menschliche Teilnehmer*innen zu beschränkende; A.A.] *Interaktion*" aufzufassen, „in der sowohl Umweltfaktoren wie organische Faktoren eingeschlossen sind" (Dewey 2003a [1928]: 304; vgl. 2004a [1917]: 170 f.; 2004b [1939]: 376 ff.):

> „Erstens wird das Verhalten nicht als etwas angesehen, das im Nervensystem oder unter der Haut eines Organismus, sondern das immer, direkt oder indirekt, in Interaktion mit

> Umweltweltbedingungen stattfindet, entweder ganz offen oder durch eine Anzahl von intervenierenden Verbindungsgliedern hindurch auf eine Distanz. Zweitens sind andere, ebenfalls akkulturierte Menschen, sogar räumlich und zeitlich weit entfernte Personen, aufgrund dessen, was sie getan haben, um die direkte Umwelt zu dem zu machen, was sie ist, an der Interaktion beteiligt. […] Denn mögen auch entfernte Bedingungen nicht in *persona propria* anwesend sein, so sind sie doch durch ihre Wirkungen anwesend; und diese Wirkungen geben der Forschung brauchbare Anhaltspunkte und Indizien zur Erkenntnis des unendlich Entfernten an die Hand.“ (ebd: 404)

Verhalten ist aus pragmatistischer Perspektive dementsprechend nicht als ein subjektives, einzelnen Handelnden zuschreibbares Vermögen zu begreifen. Vielmehr ist es der fortlaufende Prozess der *praktischen Relationierung zwischen Akteur*innen und ihren Umwelten*, der in den Blick gerät.[19] Das macht Dewey auch in der Art und Weise deutlich, wie er den Begriff des Praktischen bestimmt. Der Begriff „practical“ zeige an, „that the organism is interacting with events and objects which surround it“ (Dewey 1987 [1934]: 61).

Dies impliziert einen weiteren zentralen Aspekt, der sich in ähnlicher Form beispielsweise auch in ethnomethodologischen, praxeologischen oder Akteur-Netzwerk-theoretischen Ansätzen findet und auch die Art und Weise beeinflusst, wie und als was Handlungssubjekte in der empirischen Forschung betrachtet werden: Akteur*innen und Umwelten bzw. Objekte jedweder Art werden dem Prozess der Relationierung nicht vorgängig gedacht. Sie gehen, anders ausgedrückt, nicht als präexistente Entitäten in diese ein. Vielmehr denkt Dewey die Interaktion zwischen Akteur*innen und Umwelt als ein *ko*-konstitutives Verhältnis, in dem sich beide im praktischen Vollzug wechsel- und gleichzeitig hervorbringen und bestimmen (vgl. Kestenbaum 1977).[20] Es sind also nicht bloß die Verbindungen zwischen beteiligten Entitäten, die in den Blick rücken, sondern insbesondere auch die Frage danach, was diese Verbindungen jeweils sowohl mit den beteiligten Akteur*innen als auch mit den Umwelten ‚machen‘. Handlungsrelevante Umwelten können dabei Menschen, Dinge oder andere Entitäten sein (vgl. auch Gronow 2011: 48). Doch immer gilt: Erfahrungen können aus der Perspektive der wissenschaftlichen Beobachter*innen nicht exklusiv einzelnen Akteur*innen zugerechnet werden. Deweys analytischer Bezugs- und Ausgangspunkt sind vielmehr *Situationen*, in denen Akteur*innen und

---

[19] Fast gleichlautend betonen auch Plessner und Buytendijk (2003 [1935]: 75) den „Zusammenhang zwischen Organismus und Umwelt“. Sie sprechen von einer „Umweltintentionalität des Leibes“ (ebd.: 122): „Der Leib ist nicht darum Leib, weil er von innen her durchfühlbar und impulsiv beherrschbar ist, sondern weil er eine Umwelt hat, auf welche er, die auf ihn einspielt“ (ebd.: 121 f.).

[20] In seinem Spätwerk grenzt Dewey den (bei ihm nicht auf *face to face*-Situationen beschränkten) Begriff der Interaktion dementsprechend vom Begriff der Transaktion (*trans-action*) ab, um dieses ko-konstitutive Moment auch in begriffsstrategischer Hinsicht stärker zu betonen (vgl. bereits Dewey 2003c [1930]: 247 ff. und insbesondere Dewey/Bentley 2008 [1949]: 96–109).

Umwelten in praktischen Beziehungen zueinander stehen (vgl. aus leibphänomenologischer Perspektive auch Waldenfels 2000: 86).[21]

Ähnlich wie aus praxistheoretischer Perspektive, die mit dem Begriff der Praktiken analytisch auf das „*Zusammenspiel* von Dingen, Artefakten und Körpern“ (Alkemeyer/Buschmann 2017: 271; vgl. auch Hirschauer 2004; Schatzki 2002: 18 ff.) abstellt, lässt sich pragmatistisch informiert folglich danach fragen, wie spezifisch disponierte und leiblich erfahrende Akteur*innen in *relationalen Konfigurationen* hervorgebracht werden und sie diese Konfigurationen rekursiv mithervorbringen und erfahren. Damit Situationen allerdings sinnhaft erfahren werden können, darauf macht der Dewey'sche Pragmatismus ebenso aufmerksam, bedarf es immer noch Sich-Verhaltender, die theoretisch „als ein *Faktor* innerhalb der Erfahrung“ (Dewey 2004b [1939]: 378; Hervorh. A.A.) mitgedacht werden müssen. Der „Witz der Erfahrung“ (2004a [1917]: 154) besteht für Dewey, so lässt sich formulieren, in einer *gemäßigten* Dezentrierung des Subjekts (vgl. auch Strübing 2017: 63 ff.): Das Subjekt wird nicht theoretisch abgeschafft. Vielmehr wird betont, dass es in verschiedenerlei Art und Weise mit der Welt bzw. anderen Entitäten in Beziehung steht. Es ist „nicht isoliert oder bindungslos, sondern durch und durch mit den Bewegungen der Dinge verknüpft“ (ebd.).

2.2.3 Zwischenfazit

Der pragmatistische Erfahrungsbegriff erlaubt es, den cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Körper konsequent zu unterlaufen und gleichzeitig die (nicht nur) bei Weber dominante hierarchische Gegenüberstellung zwischen Handeln und Verhalten bzw. zwischen (Zweck-)Rationalität und affektuellem und traditionalem Verhalten hinter sich zu lassen (vgl. Emirbayer 2005). Er animiert zu einem *antireduktionistischen Denken in analytischen Differenzen.* Das heißt, dass zwar verschiedene Verhaltensmodi und -dimensionen unterschieden, aber nicht verabsolutiert oder einseitig betont werden. Der Dewey'sche Pragmatismus regt entsprechend dazu an, empirisch auf die funktionalen Zusammenhänge zwischen verschiedenen Verhaltensmodi und -dimensionen abzustellen.

Darüber hinaus setzt Dewey konsequent bei der „Interaktionseinheit“ (Jung 2011: 26) von Akteur*innen und Umwelten an. Er bereitet so auf grundbegrifflicher Ebene ein basales Konzept *verteilten Verhaltens* vor. Ein derartiger Zugriff ermöglicht auch eine nicht-substantialistische Konzeption von Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit: Beim Körper oder Leib handelt es sich nicht – wie derartige Substantivierungen und der *common sense* mitunter suggerieren – um eine abgeschlossene, von der Haut begrenzte Entität, ein materielles (wenn auch lebendiges) Ding

[21] Vgl. zum Situationsbegriff Dewey 2004b [1939]: 391 ff., 2003b [1930]: 97 ff.; Jung 2010: 156; Joas 1996: 235 ff.; Silver 2011 sowie – bezogen auf praxistheoretische Fragestellungen – Pettenkofer 2017 und Strübing 2017. Für eine weiterführende ethnomethodologisch informierte kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen soziologischen Situationsbegriffen vgl. Wiesse 2020.

unter anderen Dingen (vgl. auch Bentley 1941). Körperlichkeit kann pragmatistisch betrachtet vielmehr als eine handlungspraktisch unhintergehbare Dimension der Relationierung zwischen Akteur*innen und ihren jeweiligen Umwelten begriffen werden. Dies gilt es in der Folge auszubuchstabieren und auf den Begriff der Leiblichkeit anzuwenden.

2.3 Erfahrungen als integrierte Ganzheiten: Dimensionen einer pragmatistischen Soziologie leiblicher Praxis

2.3.1 Ge- und erlebte Praxis: Leibliche Verhaltensdimensionen

Weil Dewey mit seinem Erfahrungsbegriff explizit (auch) nach den nicht-reflexiven Fundamenten allen Verhaltens fragt, nimmt er auch die Leiblichkeit allen Tuns prominent in den Blick. Im Anschluss an Dewey lässt sich dementsprechend ein Vorschlag formulieren, was Leiblichkeit theoretisch auszeichnet: Sie ist als basales Medium nicht-reflexiver Welt- und Selbsterfahrung zu denken. Die Rede von leiblichen Dimensionen des Verhaltens erscheint mir also (auch wenn Dewey als englischsprachiger Autor den Begriff nicht verwendet) insofern gerechtfertigt und angemessen, als der menschliche Körper – ähnlich wie bei leibphänomenologischen oder philosophisch-anthropologischen Ansätzen (vgl. Fischer 2021; Jäger 2014; Lindemann 2017) – zunächst nicht vorrangig als *gegenständlicher* Körper oder als Kommunikation ermöglichender *Zeichenträger* in den Blick gerät. Deweys Interesse gilt der *lived experience*, der *ge*- und *er*lebten Erfahrung.[22] Die Frage danach, wie ein solcherart verstandenes Erfahren analytisch gefasst werden kann, stellt Maß und Richtschnur Deweys theoretischer Bemühungen dar.

Im Anschluss an Dewey – ohne ihm begrifflich allerdings in allen Details zu folgen – schlage ich in der Folge eine analytische Differenzierung zwischen drei Grundmomenten leiblicher Praxis vor: *habituelle*, *affektive* und *sinnliche* Verhaltensdimensionen. Damit wird es, wie zu zeigen sein wird, möglich, leibliche Verhaltensdimensionen theoretisch in einer Art und Weise zu spezifizieren, die den konkreten Erfahrungsqualitäten, aus der individuellen Binnenperspektive der Erfahrenden betrachtet, angemessen ist. Danach zeige ich, wie eine solche Betrachtungsweise praxistheoretisch weitergedacht werden kann.

Habituelle Verhaltensdimensionen (Gewohnheiten)

Ebenso wie Merleau-Ponty (1974 [1945]: 130) den Leib als ein praktisches „Vermögen [eines] bestimmten Tuns" begreift und dabei die gewohnheitsmäßige Fundierung allen Verhaltens (das er mit dem Begriff des Körperschemas fasst) betont

---

[22] Mein Festhalten am „Leib"-Begriff (man könnte ja auch darauf verzichten) verfolgt zwar eine theoretisch-systematische Absicht, aber die Begründung für die Verwendung des Begriffs selbst ist primär *begriffsstrategisch* und *heuristisch* motiviert: Der Begriff der Leiblichkeit sensibilisiert (stärker als der des Körpers) für eine theoretische und empirische Berücksichtigung *ge- und erlebter* Körperlichkeit.

(vgl. ebd. 116, 166 ff., 172 ff., 182 ff.), weist auch Dewey auf die Notwendigkeit hin, praktisches Tun als in Verhaltensgewohnheiten (*habits*) fundiert zu denken (vgl. auch Crossley 2013). In prinzipieller Übereinstimmung mit praxistheoretischen Ansätzen, welche die Bedeutung impliziten Wissens, körperlicher Dispositionen sowie einer praktischen Könnerschaft hervorheben (z. B. das Hantieren mit Dingen, spezifische Formen des Bewegens etc.), zielt er mit seinem *habit*-Begriff auf sozial distribuierte Formen des *„know how"* (Dewey 1988 [1922]: 125).[23] Gewohnheiten sind nicht-reflexive Verhaltenstendenzen bzw. -bereitschaften oder ‚offen' gezeigte Verhaltensweisen. Sie bezeichnen sozial präfigurierte Formen praktischen Tuns, die nicht den Umweg über explizite Zwecksetzungen – etwa im Sinne des Schütz'schen (2010 [1953]: 350 ff.) Handlungsentwurfs *modo futuri exacti* – nehmen müssen. Dewey (1988 [1922]: 32) bestimmt sie als körperlich fundierte

> „acquired predisposition[s] to *ways* or modes of response, not to particular acts except as, under special conditions, these express a way of behaving. Habit means special sensitiveness or accessibility to certain classes of stimuli, standing predilections and aversions, rather than bare recurrence of specific acts."

Allerdings ist hierbei, was sich bereits im obigen Zitat andeutet, zwischen Gewohnheiten und Verhaltensroutinen im engeren Sinne zu unterscheiden: Spezifische Gewohnheiten führen in der pragmatistischen Lesart nicht per se zu identischen Formen des Verhaltens (vgl. Kilpinen 2009a: 114 ff.). Im Unterschied zu einem Verständnis von Routinen im Sinne vorbewusster, ‚automatisierter' körperlicher (Bewegungs-)Schemata bezeichnet Deweys Gewohnheitsbegriff eine „Kompetenz, sich einer unbestimmten Anzahl von zukünftigen Situationen zu öffnen und dabei erwartbar Ähnliches, wenn auch nicht völlig Identisches hervorzubringen" (Hörning 2004a: 34). Gewohnheiten erlauben es folglich potenziell auch, das Verhalten in Anbetracht auftretender Kontingenzen flexibel anzupassen oder etwa spontan auf situative Umstände zu reagieren (vgl. Dewey 1988 [1922]: 69 ff.). Routinen im engeren Sinne sind damit ein empirischer *Typus* von Gewohnheiten (vgl. ebd.: 50 f., 121).

Vor dem Hintergrund des relationalen Erfahrungsbegriffs Deweys ist das theoretische Konzept der Gewohnheiten nun allerdings nicht allein als eine Reaktion auf intellektualistisch und mentalistisch enggeführte Handlungstheorien zu verstehen. Gewohnheiten operieren nicht nur im Medium nichtreflexiver bzw. vorreflexiver praktischer Welterfahrung und -aneignung. Sie sind darüber hinaus nicht exklusiv in den Körpern der Handelnden zu verorten. Vielmehr beruhen sie, wie Dewey betont, auf einer „*cooperation* of organism and environment" (Dewey 1988 [1922]: 15;

[23] Laux (2017: 179) bestimmt *habits* als „inkorporierte Handlungsprogramme, die von sozialstrukturellen Merkmalen abhängen" und leistet überdies – über die hier zunächst primär verhaltenstheoretisch ansetzende Betrachtungsweise hinausgehend – eine pointierte Rekonstruktion der soziologischen Grundannahmen Deweys (vgl. ebd.: 173 ff.). Für Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Deweys *habit*- und Bourdieus Habitus-Begriff vgl. neben dem Text von Laux auch Crossley 2013; Gronow 2011: 53 ff., 103 ff.; Ostrow 1990: 16 ff., 67 ff. und Schäfer 2012.

Hervorh. A.A.). In diesem Sinne sind Gewohnheiten „ways of *using* and *incorporating* the environment“ – „the latter“, so Dewey (ebd.; Hervorh. A.A), „has its say as surely as the former“. Folgt man einer solchen Auffassung, dann ist habituelles Verhalten weder als ein individueller noch als ein isolierter Akt zu verstehen, der von kognitiven Operationen oder situativen Umständen einfach ausgelöst wird. Es handelt sich vielmehr um eine Form bzw. eine Dimension der *praktischen Relationierung zwischen Akteur*innen und Umwelten*, die im Umgang mit anderen Akteur*innen und/oder Dingen mimetisch eingeübt oder mitunter auch explizit vermittelt wird. Gewohnheiten schließen damit die Wirkungen, die Handelnde, Dinge etc. *gegenseitig* aufeinander ausüben, stets mit ein. „We“, so Dewey (ebd.: 16) plastisch, „should laugh at any one who said that he was master of stone working, but that the art was cooped up within himself and in no wise dependent upon support from objects and assistance from tools“. Die Arten und Weisen, aktiv auf die Welt einzuwirken bzw. ihr gegenüber spezifische Haltungen (*attitudes*) einzunehmen, bringen spezifische Welten damit immer zugleich mit hervor.

Affektiv-sinnliche Verhaltensdimensionen

Verhalten impliziert für Dewey allerdings nicht nur eine aktiv-dispositionale Komponente, die sich etwa im gekonnten Gebrauch des Körpers dokumentiert. Für eine theoretische Fassung der Leiblichkeit des Verhaltens ist vielmehr ebenso von Relevanz, dass sich praktisches Tun auch durch *gefühlte* Verhaltensdimensionen auszeichnet.[24] Der Dewey'sche Erfahrungsbegriff, so James Ostrow (1990: 3), „denotes that we not only orient to the environment through conduct and consciousness; we also undergo it and are taken or repelled by it with varying degrees of intensity“. Wissenssoziologisch gesprochen impliziert Verhalten aus pragmatistischer Perspektive also nicht nur ein „Wissen *des* Körpers“, das uns befähigt, spezifische Aktivitäten motorisch auszuführen, sondern ebenso ein „Wissen *durch den* Körper“ (Böhle/Porschen 2011: 57): Verhalten ist nicht allein als ein ausführendes Können zu verstehen, sondern es zeichnet sich stets auch durch nicht-reflexive *Erlebens- und Wahrnehmungsqualitäten* aus.

Wie lassen sich vor diesem Hintergrund unterschiedliche Formen des Fühlens theoretisch fassen? Auch wenn Dewey selbst keine systematische Unterscheidung vornimmt, so lässt sich doch idealtypisch zwischen *Selbst*- und *Umwelt*-wahrnehmung differenzieren. Eine solche Unterscheidung ermöglicht es, differenziert aber zugleich doch hinlänglich offen, danach zu fragen, welche leiblichen Verhaltensdimensionen bei der Ausführung verschiedener Aktivitäten mobilisiert und ausgebildet werden (sollen) und wie diese zusammenhängen.

Der Selbstwahrnehmung können all jene Formen des *Affiziert-Seins* zugeordnet werden, die sich in einer bewusst gefühlten leiblichen Resonanz manifestieren (vgl. Fuchs 2013: 20 f.; Fuchs/Koch 2014). Dabei lege ich, Dewey folgend, einen

[24] An vielen Stellen spricht Dewey nicht von *feeling* bzw. *feelings*, sondern von „unmittelbaren Qualitäten“ (*immediate qualities*) bzw. nur von „Qualitäten“ (vgl. beispielhaft 2003b [1930]). Er fasst darunter sowohl sinnliche Aspekte des Wahrnehmens als auch affektive Dimensionen des Erfahrens.

breiten Begriff von Affektivität zugrunde, der keineswegs auf diskrete Emotionen (wie z. B. Wut oder Angst) zu beschränken ist. Affektivität im hier verstandenen Sinne umfasst vielmehr die unterschiedlichsten Ausprägungen eigenleiblichen Spürens: angefangen bei verschiedenen Formen interozeptiver Wahrnehmung (z. B. das Bewegungsgefühl oder gefühlte Handlungsimpulse und -bereitschaften) über diffuse Stimmungen und Befindlichkeiten (wie z. B. Heiterkeit oder Langeweile), Zustände intensiver körperlicher Erregung (wie z. B. eine erhöhte Atem- oder Pulsfrequenz) bis hin zu gefühlten Emotionen, für die die Alltagssprache zumeist auch spezifische sprachliche Konzepte und Narrative bereithält (vgl. Fuchs 2013; Illouz 2011).[25] Die Umweltwahrnehmung hingegen umfasst alle denkbaren Formen *sinnlichen Wahrnehmens* (vgl. Prinz/Göbel 2015). Im westlichen Kontext ist (alltagsweltlich) nach wie vor das Modell der fünf Sinne dominant: Hören, Riechen, Schmecken, Sehen und Tasten (vgl. Howes 2011).[26] So gilt es etwa im Rahmen verschiedener Praktiken – zum Beispiel in unterschiedlichen Berufsfeldern – spezifische Seh- und Hörfertigkeiten zu erwerben, die eine kompetente Partizipation an und die Ausführung bestimmter Aktivitäten erst ermöglichen (vgl. z. B. Fleck (1983a [1935]); Ginkel 2017; Knorr Cetina 1988: 96 ff., 2001: 138 ff.).

Ich möchte drei Aspekte hervorheben, die sich für ein pragmatistisches Verständnis affektiv-sinnlicher Verhaltensdimensionen als relevant erweisen.

(a) Wichtig ist, dass empirisch betrachtet in vielen Fällen von ‚Mischformen' oder komplexen rekursiven Bedingungsverhältnissen zwischen affektiven und sinnlichen Aspekten des Erfahrens auszugehen ist. Auch Merleau-Ponty (1974 [1945]: 241) hält fest: „Die äußere Wahrnehmung und die Wahrnehmung des eigenen Leibes variieren miteinander, weil sie nur zwei Seiten ein und desselben Aktes sind". So kann etwa ein spezifisches materielles oder klangliches Arrangement – also zum Beispiel Architekturen und Musik – dazu führen, dass ich mich „ergriffen" oder „berührt" fühle. Oder ich werde aufgrund situativer Umstände in eine bestimmte „Stimmung" versetzt. Die wahrgenommene Situation erhält ihren Sinn erst dadurch, dass ich auf eine spezifische Art und Weise ‚angesprochen' werde und damit leiblich – und ohne dies im engeren Sinne zu intendieren – darauf ‚antworte' (vgl. Waldenfels 2000: 370 ff. sowie Silver 2011: 210 ff.). In die umgekehrte Richtung gedacht lässt sich zeigen, dass unterschiedliche Formen des Affiziert-Seins die Art und Weise prägen, wie wir Situationen sinnlich wahrnehmen, etwa indem sie Situationen eine

---

[25] Für eine Rekonstruktion der emotionssoziologischen Implikationen bei Dewey und Mead vgl. Pettenkofer 2012; für einen emotionssoziologischen Zugriff, der an Dewey anschließt: Adloff 2013. Für eine Berücksichtigung von Affektivität in praxistheoretischen Ansätzen vgl. Reckwitz 2016, Scheer 2012, Wetherell 2012 und Wiesse 2019.

[26] Dewey (vgl. 1987 [1934]: 180) betont allerdings – wie auch Merleau-Ponty (vgl. 1974 [1945]: 264 ff.) –, dass es sich bei unseren „Sinnen" nicht um isolierbare Wahrnehmungsmodalitäten handelt, sondern wir stets intersensoriell wahrnehmen.

spezifische Valenz oder Tönung verleihen oder bestimmte Verhaltensweisen nahelegen (vgl. Fuchs 2013, Thibaud 2011).[27] Die Akteur*innen selbst werden nur in Ausnahmefällen, etwa wenn es zu Handlungsproblemen kommt, (reflexiv) zwischen Selbst- und Umweltwahrnehmung unterscheiden. Sie erfahren Situationen zumeist „in einer unanalysierten Totalität" (Dewey 2007 [1925]: 25) – das heißt, ohne dass sie zwischen einem Subjekt und einem Objekt der Erfahrung differenzieren würden (vgl. auch Mead 1987a [1910]: 214 ff. sowie Jung 2013: 36; Renn 2006: 17 und am Beispiel urbaner Atmosphären Thibaud 2011).

(b) Wie für habituelle Verhaltensdimensionen gilt auch für Affektivität und Sinnlichkeit, dass ihnen gleichermaßen ein ko-konstitutiver Akteur*innen-Umwelt-Bezug gemein ist. Anders ausgedrückt: Neben habituellen sind affektive und sinnliche Verhaltensdimensionen Aspekte unserer nicht-reflexiven, leiblichen Selbst- und Welterfahrung, die theoretisch nicht exklusiv einem körperlichen „Innen" zugerechnet werden können (vgl. Antony 2017a sowie Fuchs 2013; Scheer 2012). Veranschaulichen lässt sich dies anhand emotionaler Erfahrungen, die *alltagsweltlich* gemeinhin mit einem „inneren" Erleben assoziiert werden (vgl. McCarthy 2002; Zink 2013). So verweist etwa Jan Slaby (2008: 438) darauf, dass sich Emotionen zwar notwendig *auch* durch ein „emotional self-consciousness", einen leiblichen Selbstbezug also, auszeichnen. Ihnen ist aber eine „peculiar double structure" eigen: Sie geben nicht bloß Auskunft darüber, „what is going on with ourselves", sondern ebenso in Bezug auf die Frage, „what is significant out in the world": „Something affects you, and thereby you feel affected by it" (ebd.; vgl. auch Dewey 2003b [1930]: 100; Downing 2000: 256 f.). „Wir fühlen", so auch Frank Adloff (2013: 105; Hervorh. A.A.), „unsere *Beteiligung an der Welt*; es geht um Dinge, mit denen wir zu tun haben, in denen wir aufgehen oder in denen wir angesprochen sind".

(c) Ein solches affektives oder sinnliches Erfahren ist allerdings nicht selbstgegeben. Es setzt ein Mindestmaß an bewusster Wahrnehmung voraus (Downing 2000: 254, 257). Die Folgerung hieraus ist soziologisch alles andere als trivial, denn diese Feststellung impliziert, dass affektiv-sinnlich erfahrbare Leib-Umwelt-Bezüge stets eng an die praktikenspezifische Organisation von Aufmerksamkeit gebunden sind (vgl. Dewey 2007 [1925]: 296 ff.; Csordas 1993; Waldenfels 2004: 102 ff.). Verdeutlichen lässt sich dies dadurch, dass der habituell agierende Leib bei vielen alltäglichen Verrichtungen und Formen sinnlichen Wahrnehmens oftmals im Wahrnehmungshorizont verbleibt (Dewey 2007 [1925]: 295; Mead 1987a [1910]: 214 ff. Merleau-Ponty 1974 [1945]: 91 f. sowie Adloff 2013: 113 ff.; Crossley 2007: 82 ff.). Er dient in diesen Fällen zwar als primordiales Vehikel der Welterfahrung (Merleau-Ponty 1974 [1945]: 168, 175 f.), doch der wahr*nehmende* Leib tritt im Unterschied zum sinnlich Wahr*genommenen* in den Hintergrund (vgl. Polanyi 1967). Verhalten, vor allem gewohnheitsmäßiges Tun, ermöglicht zwar Bewusstsein, bedarf aber – solange alles funktioniert – keiner bewussten Fokussierung auf

[27] Auch hier gilt wiederum: Es handelt sich dabei nicht um ein *Auslösen* von Gefühlen oder Stimmungen. Affektive Selbst- und sinnliche Weltkonstitution erfolgen vielmehr stets „korrelativ und gleichzeitig" (Dewey 2003d [1896]: 244).

die ausgeführten Tätigkeiten selbst. Im Falle verschiedener Formen des Affiziert-Seins hingegen wird etwa die Aufmerksamkeit mittels spezieller Techniken entweder auf den Leib gelenkt – zum Beispiel beim Meditieren (Pagis 2009) – oder aber dieser macht sich – etwa beim Auftreten von Emotionen, körperlichen Erregungszuständen oder bei Anstrengungen und Fehltritten – gleichsam selbst bemerkbar und zieht unwillkürlich die Aufmerksamkeit auf sich (vgl. Dewey 1897; Fuchs 2013). Daraus folgt wiederum, dass die Differenz zwischen Affektivität und Sinnlichkeit, zwischen leiblicher Selbst- und Umweltwahrnehmung auf verschiedenen Formen der Herstellung von Aufmerksamkeit – eben einer „attention *to* and *with* the body" (Csordas 1993: 139) – beruht, deren jeweilige Ausprägungen für die Art und Weisen, wie wir Situationen erfahren, konstitutiv sind. In empirischer Hinsicht gewinnt folglich die Frage danach, welche Formen bewussten Wahrnehmens unter welchen Bedingungen zu beobachten sind und wie diese jeweils praktisch hergestellt werden (sollen), an Bedeutung.

Leibliche Praxis: Praktiken und Leibschemata
Was lässt sich mit einer solchen pragmatistischen Bestimmung von Leiblichkeit nun in analytischer Hinsicht für eine Soziologie leiblicher Praxis gewinnen? Zunächst ist festzuhalten, dass mit dem pragmatistischen Erfahrungsbegriff ein theoretisches Sehinstrument vorliegt, das es erlaubt, leibliche Praxis verhaltenstheoretisch zu fassen und analytisch auszudifferenzieren: Habitualität, Affektivität und Sinnlichkeit sind – das ist die zentrale Pointe eines pragmatistischen Zugriffs – als „different *aspects and phases* of a continuous, though varied, interaction of self and environment" (1987 [1934]: 252; Hervorh. A.A.) zu verstehen. Leiblichkeit fungiert damit als basales nicht-reflexives Medium allen Verhaltens. Zugleich ist diese nicht exklusiv in einem handelnden Subjekt zu verorten, sondern als Resultat spezifischer Arten und Weisen des praktischen Beteiligtseins an Situationen zu verstehen. Handlungspraktisch betrachtet können die idealtypisch unterschiedenen leiblichen Verhaltensdimensionen, das soll hier nochmals betont werden, nicht getrennt voneinander gedacht werden (vgl. auch Merleau-Ponty 1974 [1945]: 182 ff., 247 ff.). Dewey (1987 [1934]: 103 f.) verdeutlicht dies an Beispielen zur sinnlichen Wahrnehmung:

> „To know what to look for and how to see it is an affair of readiness on the part of motor equipment. A skilled surgeon is the one who appreciates the artistry of another surgeon's performance; he follows it sympathetically, though not overtly, in his own body. The one who knows something about the relation of movements of the piano-player to the production of music from the piano will hear something the mere layman does not perceive – just as the expert performer ‚fingers' music while engaged in reading a score."

Das heißt: Praktische Relationen, die Akteur*innen zu Umwelten etablieren, sind dementsprechend immer vor dem Hintergrund eines *komplexen Zusammenspiels* zwischen habituellen, affektiven und sinnlichen Verhaltensdimensionen zu interpretieren (vgl. auch Thibaud 2011). Dies macht theoretisch sensibel für die Frage danach, wie *bestimmte Formen* von Leiblichkeit jeweils praktisch erzeugt werden.

Leiblichkeit im hier verstandenen Sinne meint dann *habituell-affektiv-sinnliche Verhaltensschemata*, die ein nicht-reflexiver Hintergrund allen praktischen Tuns sind, der allerdings je nach Situation teilweise bewusst (gemacht) oder auch sprachlich thematisiert werden kann – z. B. wenn wir, wie man sagt, „über unsere Gefühle sprechen" (vgl. Illouz 2011: 369 ff.).

Wichtig ist nun in weiterer Folge die Frage danach, wie sich eine solche verhaltenstheoretische Perspektive für eine *Soziologie* leiblicher Praxis nutzbar machen lässt. Die Antwort darauf liegt in der Verbindung der bereits skizzierten praxeologischen Theorieperspektive mit der soeben vorgeschlagenen pragmatistischen Konzeption von Leiblichkeit. Interpretiert man Letztere aus der Perspektive einer Theorie sozialer Praktiken, so ergibt sich ein zentraler analytischer Zugriffspunkt, der zugleich die grundlegende analytische Stoßrichtung der vorliegenden Arbeit darstellt: das empirisch zu bestimmende *Verhältnis zwischen organisierten Aktivitäten (Praktiken), an denen Akteur*innen (ob willentlich oder nicht) partizipieren, einerseits und diesen korrespondierenden Leibschemata andererseits*. Praktiken sind so betrachtet historisch und kulturell kontingente ‚Rahmenbedingungen' dafür, wie wir uns leiblich vermittelt *zur* Welt verhalten und die Welt *an* uns erfahren können. Bestimmte Praktiken bedürfen in normativer Hinsicht spezifischer Leibschemata, die es uns ermöglichen, zu kompetenten Teilnehmer*innen zu werden. Auf grundlegender verhaltenstheoretischer Ebene sind es also nicht zuvorderst Prozesse subjektiver Sinnkonstitution oder die Motive, die Akteur*innen verfolgen, die ein soziologisches Verständnis des verkörperten praktischen Vollzugsgeschehens ermöglichen. Es sind spezifisch disponierte, fühlende und gefühlte Körper, die in Anbetracht der jeweiligen Anforderungen unterschiedlicher Praktiken in den analytischen Blick geraten.

Das heißt: Die Art und Weise, wie wir Dinge sinnlich wahrnehmen, welche Gefühle in uns aufkommen, welche Schmerzen wir zu erleiden haben, wie wir damit umgehen usw. ist nicht unabhängig von den typischen Vollzugsformen des Sozialen zu denken. Eine solche Feststellung gilt keineswegs nur für gesellschaftliche Sonderbereiche wie zum Beispiel dem Sport, der Sexualität oder der Kunst. Auch unser alltägliches Leben macht spezifische Leibschemata erforderlich (vgl. z. B. Lindemann 1992, 1994 am Beispiel der Re-Produktion der Geschlechterdifferenz). Diese äußern sich in der praktischen Gewissheit, sich auf gewisse Dinge zu verstehen (Habitualität) und handlungspraktisch relevante Umwelten (Sinnlichkeit) und sich selbst (Affektivität) auf eine spezifische Art und Weise im Tun zu erleben. In empirischer Hinsicht ist vor diesem Hintergrund danach zu fragen, auf welche Art und Weise leibliche Verhaltensdimensionen jeweils angesprochen, geformt, ausgebildet werden etc., um spezifische Formen der Verhaltenskoordination – sei es nun individuell oder kollektiv – zu ermöglichen, auf Dauer zu stellen oder zu modifizieren.

2.3.2 Kommunizierende Körper: Performative Verhaltensdimensionen

Eine Soziologie leiblicher Praxis kann sich allerdings nicht darauf beschränken, exklusiv eine theoretische Binnensicht einzunehmen, die bei den affektiv-sinnlichen Verhaltensdimensionen, beim individuellen Fühlen, ansetzt. Verhalten zeichnet sich stets auch durch eine „performative Dimension" (Schmidt 2012: 45; vgl. auch Volbers 2011), eine „öffentliche[] Schauseite" (Hirschauer 2016a: 57) aus, die aus einer analytischen Draufsicht in den Blick genommen werden kann. Während sich bei Dewey hierzu im Großen und Ganzen eher nur verstreute Hinweise finden, haben der in der Soziologie weitaus einflussreichere Pragmatist George Herbert Mead (1987a [1910]: 218 ff., 1987b [1910]: 227 ff.; 1987c [1912]: 233 ff.) und in der Folge etwa Autor*innen wie Erving Goffman (2007 [1959]) und Harold Garfinkel (1967) die zentrale Bedeutung *kommunikativer* Aspekte des Tuns für ein Verständnis von Sozialität herausgestellt. An diese Traditionslinien (und andere mehr) anschließend betonen auch unterschiedliche praxistheoretische Ansätze (vgl. z. B. Goodwin 2003a; Hirschauer 2004: 76 ff., 2016a: 55 ff.; Meyer 2019; Schmidt 2012: 45 ff., 60; Streeck/Mehus 2005) und ebenso wissenssoziologische Zugänge (Knoblauch 2005: 100 ff.; 2016; Raab/Soeffner 2005) die Bedeutung des Körpers als „Kommunikationsmedium" (Hirschauer 2004: 78; vgl. auch Knoblauch 2005: 100 ff.).

Im Tun der Teilnehmer*innen, so die zentrale Einsicht, steckt nicht nur eine „stumme Kompetenz der praktischen Durchführung – ein eingekörpertes Wissen, sondern auch ein vorgezeigtes Wissen: *performed knowledge*" (Hirschauer 2016b: 29). Praxis geht diesem Verständnis nach nicht in der Bewältigung sozialer Situationen auf der Grundlage impliziten Wissens auf. Ihr kommt auch eine kommunikative Funktion zu: „Im Vollzug sozialer Praktiken wird meist vor einem alltäglichen Publikum kompetent agiert und vor und mit anderen intelligibel etwas getan". Es wird nicht nur aus-, sondern immer auch vor- und „aufgeführt, dargestellt und gezeigt" (Schmidt 2012: 45). Sinn wird, ethnomethodologisch gesprochen, von den Teilnehmer*innen ‚öffentlich' *accountable* gemacht (vgl. Garfinkel 1967: 1, 33 f.; Meyer 2019; Rawls 2003): „The activities whereby members produce and manage settings of organized everyday affairs", so Garfinkel (1967: 1), „are identical with members' procedures for making those settings ‚account-able'. When I speak of accountable […] I mean observable-and-reportable, i.e. available to members as situated practices of looking-and-telling."

Was ist unter diesen performativen Dimensionen praktischen Tuns zu verstehen? Einerseits ist freilich das Sprechen selbst eine Form des kommunikativen Gebrauchs des Körpers. Andererseits geraten aus einer solchen Perspektive „basale körperliche Formen der Kommunikation" (Knoblauch 2005: 100) in den Blick – etwa Zeige- oder Demonstrationspraktiken (vgl. Goodwin 2003a; Schindler 2011) – bis hin zu komplexen Formen multimodaler Interaktion, bei der unterschiedliche semiotische Ressourcen (z. B. Sprechen und Zeigen) miteinander verschränkt sind (vgl. Brümmer 2015; Goodwin 2003b). Es sind somit, wissenssoziologisch gesprochen, vielfältige *visuelle* und/oder *auditive* „Objektivationen" (Berger/Luckmann 2007

[1966]: 36 ff.) und damit die „Expressivität“ (Knoblauch 2016: 53) praktischen Tuns, die eine Soziologie leiblicher Praxis neben leiblichen Verhaltensdimensionen zu berücksichtigen hat. Bei der Teilnahme an unterschiedlichen Praktiken sind jeweils spezifische „performative Repertoires“ (vgl. Ginkel 2017: 125) gefragt; die kommunikativen Dimensionen des Tuns werden (nicht notwendig im engeren Sinne intendiert) für andere wahrnehm- und (potenziell) verstehbar gemacht. Besonders deutlich wird dies etwa bei künstlerischen Aktivitäten wie zum Beispiel dem Ballett, das die Hervorbringung hochspezifischer, kodifizierter körperlicher Darstellungen bezweckt (vgl. Müller 2015). Aber auch unterschiedliche alltägliche Praktiken vollziehen sich primär auf der Grundlage gewohnheitsmäßig zur Schau gestellten Wissens; sie beruhen auf dem „kontinuierlichen Gebrauch von Darstellungsrepertoires“ (so Hirschauer 1994: 674 im Hinblick auf die Hervorbringung von Geschlechtszugehörigkeit).

Gleichwohl gilt es, aus der hier vertretenen pragmatistischen Perspektive Tendenzen vorzubeugen, *nicht*-kommunikativen Dimensionen sozialer Praktiken lediglich eine sekundäre Bedeutung zuzusprechen oder Sozialität gar mit Kommunikation bzw. Kommunizierbarkeit gleichzusetzen. Derartige Engführungen zeigen sich vor allem dort, wo Sozialität an Situationen festgemacht wird, die theoretisch eine (wie auch immer geartete) *Wahrnehmbarkeit durch andere* voraussetzen. Auf das praxistheoretische Postulat der ‚Öffentlichkeit‘ sozialer Praktiken, das eine starke Affinität zur Ethnomethodologie und zum eben erwähnten *accountability*-Theorem aufweist, wurde in diesem Zusammenhang bereits kritisch eingegangen (siehe 2.1.3; vgl. auch Bergmann/Quasthoff 2010: 22 ff.). Aber nicht nur bei soziologischen Praxistheorien, auch bei anderen Autor*innen lassen sich derlei Beschränkungen identifizieren: So heißt es bei Hubert Knoblauch (2016: 56; Hervorh. A.A.) aus wissenssoziologischer Perspektive etwa: „Wissen ist *sozial nur dann existent*, wenn es kommuniziert werden kann; um aber kommuniziert werden zu können, muss es wenigstens so objektiviert werden, dass es Teil einer *gemeinsamen Umwelt* werden kann“.

Demgegenüber plädiere ich in diesem Buch dafür, im Tun *erfahrbares*, aber nicht notwendigerweise kommuniziertes bzw. kommunizierbares ‚Wissen‘ als eine konstitutive Dimension von Sozialität anzuerkennen – und zwar insofern als auch leibliche Verhaltensschemata nicht in einem vorsozialen Raum zu verorten sind. Denn: Auch diese sind stets Bestandteil normativ organisierter Aktivitäten (Praktiken), die ihre Geschichte, ihre Konventionen und gegebenenfalls auch ihre expliziten Regeln haben. Verhalten, auch leibliches, ist immer situiert und relationiert und in diesem Sinne immer schon sozial. Dieses Kriterium trifft auch dann noch zu, wenn es sich um ‚einsame‘ Aktivitäten handelt, die nicht interaktiv organisiert sind. Leibliche Verhaltensdimensionen sind dem kommunikativen Geschehen demgemäß nicht theoretisch nachzuordnen, bloß weil diese nicht im selben Sinne als objektiviert und damit als für andere beobachtbar zu begreifen sind, wie dies bei den performativen Dimensionen unseres Tuns der Fall ist. Daraus folgt nun aber, wie zu Beginn dieses Abschnitts bereits angedeutet, im Umkehrschluss eben auch keine analytische Privilegierung leiblicher Verhaltensdimensionen. Hier eröffnen sich vielmehr Beobachtungspotenziale für eine Soziologie leiblicher Praxis, und zwar insofern

diese einerseits im Stande ist, leibliche *und* kommunikative Verhaltensdimensionen gleichermaßen empirisch zu berücksichtigen und andererseits auch das *(Nicht-) Zusammenspiel* zwischen leiblichen und kommunikativen Aspekten des Tuns explizit zum Thema zu machen. Dass sich ein solcher multi-dimensionaler Zugriff von Verhalten für ein Verständnis verschiedener Praktiken als wesentlich erweisen kann, lässt sich anhand zweier empirischer Sachverhalte exemplarisch demonstrieren.

Erstens zeigt sich insbesondere bei bewegungsarmen oder ‚ausdrucksschwachen' Praktiken nicht nur (indirekt) die Bedeutung leiblicher Verhaltensdimensionen, sondern auch, dass sich die kommunikativen Anteile des Tuns bei bestimmten Aktivitäten als praktisch relativ irrelevant erweisen können. So wird zum Beispiel beim Meditieren das visuell und auditiv Gezeigte mitunter auf ein absolutes Minimum reduziert (vgl. Boldt 2020; Pagis 2009, 2010). Aus einer forschungspraktischen Draufsicht, die auf kommunizierende Körper abstellt, wird zwar (noch) erkennbar, um welche Praktik es sich handelt. Aber es kann nicht mehr beobachtet werden, wie sich diese aus der Perspektive der Teilnehmer*innen *in concreto* vollzieht – wie etwa beim unerwünschten Auftreten von Gedanken vorgegangen oder mit durch langes Sitzen verursachten Schmerzen umgegangen wird (siehe weiterführend 6.2). Ein kommunikationstheoretischer Zugriff – wie er radikal etwa in der Soziologie von Garfinkel vertreten wird – greift hier zu kurz.[28]

Zweitens ist hierbei insbesondere an Fälle zu denken, in denen es zu Diskrepanzen zwischen individuell Erfahrenem und dem, was körperlich zur Darstellung gebracht wird, kommt. Diese beschränken sich keineswegs auf Aktivitäten des Bluffens, Täuschens usw., bei denen die ‚eigentlichen' Absichten gleichsam verschleiert werden. Sie äußeren sich beispielsweise auch in (den keineswegs raren) Situationen, in denen es zu Dissonanzen zwischen Gefühlen und Gefühlsdarstellungen kommt. Die Bearbeitung derartiger Dissonanzen erweist sich etwa in bestimmten Berufsfeldern, zum Beispiel im Dienstleistungsbereich, als unabdingbar (vgl. klassisch Hochschild 2006 [1983]: 99 ff.). Tanja Kubes (2014: 120) thematisiert in ihrer (Auto-)Ethnographie beispielsweise die Schwierigkeiten von Messen-Hostessen, auch dann zu lächeln, wenn ihnen gar nicht danach zumute ist: „Jede_r kennt wahrscheinlich das Gefühl eines künstlich hervorgebrachten kurzen Lächelns. Diese Aktion widerstrebt einem im Normalfall, da das Lächeln hier nicht mit einer positiven Emotion verbunden ist, sondern kurzzeitig bewusst erzeugt wird und nicht mit der gefühlten Emotion übereinstimmt". Offensichtlich wird hier: Die Differenz zwischen *gefühlten* und *gezeigten* Emotionen wird von der Hostess als handlungspraktisch relevant erfahren (Widerstreben) und das Problem muss in der Folge bewältigt werden. Solche Situationen können theoretisch nur dann verstanden werden, wenn das Zusammenspiel leiblicher und kommunikativer Verhaltensdimensionen in den Blick genommen wird.

[28] Allerdings finden sich gerade innerhalb der Ethnomethodologie auch Arbeiten – wie z. B. David Sudnows (1978) (Auto-)Ethnographie des Jazz-Piano-Spiels, die wesentlich auf Merleau-Ponty rekurriert –, in denen die situative Herstellung sozialer Ordnung nicht auf die kommunikativen Anteile (wie sie mit dem *accountability*-Theorem stark gemacht werden) reduziert wird.

Es lässt sich festhalten: Leibliche Verhaltensdimensionen sind, obwohl sie das Kommunizierte und Kommunizierbare überschreiten, nicht vom kommunikativen Geschehen zu separieren. Wichtig ist die daraus resultierende Konsequenz für die empirische Arbeit: Notwendig wird eine *Verhältnisbestimmung zwischen nicht-kommunikativen und kommunikativen Anteilen sozialer Praktiken.* Damit lässt sich eine analytische Sensibilität für etwaige Übergänge, Schnittstellen, Grenzbereiche und (Nicht-)Passungsverhältnisse zwischen den beiden Dimensionen erzeugen und auch danach fragen, was jeweils wie auf welche Art und Weise praktisch relevant gemacht wird (vgl. Schink 2017: 298 f. am Beispiel von Yoga). Hier deutet sich überdies auch bereits eine zentrale methodologische Konsequenz einer Theorieperspektive an, die Leiblichkeit und Kommunikation gleichermaßen berücksichtigt: Will eine Soziologie leiblicher Praxis im Stande sein, derartige Sachverhalte auch forschungspraktisch zu fassen, dann kann sie gerade von einer *Kombination von Binnensicht und Draufsicht* profitieren (vgl. Müller 2015: 275 ff.).[29] Beide Perspektivierungen – die Berücksichtigung leiblicher auf der einen und performativer Verhaltensdimensionen auf der anderen Seite – können durch eine komplementäre Nutzung somit auch analytische Korrektive füreinander darstellen, die es erlauben, vereinseitigenden Zugriffen vorzubeugen (vgl. hierzu unter method(olog)ischen Gesichtspunkten 3.4.1).

2.3.3 Symbolbasierte Wissenspraktiken: Reflexive Verhaltensdimensionen

Was für kommunikative Verhaltensdimensionen gilt, gilt ganz ähnlich auch für die reflexiven Anteile des Tuns: Eine anti-intellektualistisch begründete Theorie des Verhaltens, die entschieden die nicht-reflexive Fundierung allen Tuns offenzulegen versucht, legt keineswegs eine exklusive Beschränkung auf leiblich-körperliche Dimensionen nahe. Die theoretische und empirische Herausforderung besteht vielmehr darin, „das für jeden praktischen Weltbezug charakteristische *Zusammenspiel* von Körper und Sprache, intuitivem und diskursivem Erkennen, Routine und Reflexion herauszuarbeiten, anstatt Körper, Materialität, Sinnlichkeit und Praxis schlicht als fundierende Instanzen gegen Geist, Denken und Sprache zu setzen“ (Alkemeyer

[29] Eine interaktions- bzw. kommunikationstheoretisch fundierte Draufsicht muss dann aber auch die (unterschiedlich sozialisierten) Rezipient*innen in Rechnung stellen, die auf das öffentlich Dargebotene antworten und dieses – wenn sie nicht gewohnheitsmäßig darauf reagieren – gegebenenfalls auch interpretativ ‚entschlüsseln‘ müssen (siehe hierzu insb. 6.3). Dies impliziert, dass Prozesse des Verstehens von öffentlichem Sinn selbst wiederum an den Erwerb praktikenspezifischer Fertigkeiten und – im Falle der Soziologie – an spezifische forschungspraktische Operationen (z. B. Audio- oder Videoaufzeichnungen oder teilnehmendes Beobachten) gebunden sind (vgl. Schindler 2011: 119 ff.; Schindler/Liegl 2013: 58 ff.; Schmidt 2012: 226 ff.).

2015: 472; Hervorh. A.A.). Mit seiner Betonung des *Wechselspiels* zwischen nicht-reflexiven und reflexiven Verhaltensdimensionen steht der Pragmatismus – im positiven Sinne gedacht – von vorneherein zwischen den Stühlen von verkörperter Praxis und planendem Handeln. Noch konkreter: Er entzieht sich theoretisch dem Dualismus zwischen Geist und Körper und erlaubt es stattdessen, empirisch nach dem Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten von Verhalten zu fragen. Genau hier liegt auch ein wesentliches Potenzial des Pragmatismus, praxistheoretische Perspektiven auf grundlagentheoretischer Ebene zu ergänzen (vgl. auch Pettenkofer 2017; Strübing 2017). Zwei zentrale Argumente sind hierbei von Bedeutung:

Erstens begreift Dewey, wie bereits im Abschnitt zur pragmatistischen Intellektualismuskritik dargestellt, reflexive Operationen selbst als eine problemlösende *Praxis*, die stets funktional auf leibliche Verhaltensdimensionen angewiesen bleibt: Beim Auftreten widerstreitender Handlungstendenzen oder bei Unterbrechungen des gewohnheitsmäßigen Tuns stoßen leibliche Erfahrungen reflexive Prozesse nicht nur an (ob und über welche Dinge man nachdenkt, kann selbst kein exklusives Resultat des Nachdenkens sein). Sie geben ihnen – als impliziter „Hintergrund" allen Erfahrens (Dewey 2003b [1930]: 116) – stets auch eine Richtung vor, insofern sie den ‚Raum' dessen, was sagbar und denkmöglich ist, präfigurieren. Leibliche Verhaltensschemata werden in diesem Sinne in problematischen Situationen, die einen reflexiven Weltzugang notwendig machen, um bewältigt werden zu können, nicht außer Kraft gesetzt. Sie stellen vielmehr einen praktischen Erfahrungsschatz dafür bereit, auf den im problemlösenden Handeln zurückgegriffen werden kann. So sensibilisieren etwa vorhandene Wahrnehmungsgewohnheiten dafür, auf welche Aspekte in ‚kritischen' Situationen zu achten ist, oder ein Gespür für die Situation gibt Auskunft darüber, wie ein Problem zu bestimmen ist und in der Folge gelöst werden könnte.

Zweitens erlauben es Praktiken der Symbolverwendung, wie etwa das Sprechen oder interpretative Problemlösungsprozesse, aber auch, das leibliche Erfahren im Hier und Jetzt partiell zu transzendieren. Handlungspraktisch betrachtet liegt die „Aufmerksamkeit" dann (temporär) „nicht bei den Erlebnisqualitäten als solchen, sondern bei den *Möglichkeiten* des Handelns und Artikulierens, die sich aus ihnen ergeben" (Jung 2013: 42; Hervorh. A.A.; vgl. auch Pettenkofer 2017: 148 ff.). Reflexives Tun zeichnet sich also dadurch aus, dass es am „Übergang[] vom Konkreten zum Abstrakten" (Dewey 1998 [1929]: 155) operiert, ohne die Verbindungslinien zwischen beiden Formen der Selbst- und Welterfahrung zu durchtrennen. Wie kann nun Reflexivität analytisch gefasst werden?

Symbolizität als die „*conditio sine qua non* von Reflexivität" (Jung 2013: 47) ermöglicht eine spezifische Form menschlicher Verhaltenskoordination und Sinnkonstitution, die sich durch zwei zentrale Charakteristika auszeichnet: 1.) durch eine partielle *Distanzierung* von der nicht-reflexiven, unproblematisierten Selbst- und Welterfahrung und 2.) durch Prozesse des *Übersetzens* auf der Grundlage verschiedener symbolischer Ressourcen, wie etwa der Sprache (Dewey 1998: 135 ff., 2003b [1930]: 102 ff.; Mead 1987d: 45 f.; vgl. auch Renn 2004). Beides hängt unmittelbar

miteinander zusammen: Man *abstrahiert* insofern von nicht-reflexiven Erfahrungen (Distanzierung), als ein Ausschnitt dieser in Symbole (z. B. Propositionen) *transformiert* wird (Übersetzung).[30]

Ich möchte diesen abstrakten Sachverhalt kurz an einem Beispiel veranschaulichen: So werden etwa emotionale Erfahrungen, wenn man über sie spricht, nicht mehr nur ‚direkt' erfahren, sondern in einer *neuen* Situation zu Objekten einer (mehr oder minder) handlungsentlasteten Ex-post-Thematisierung. Man nimmt der emotionalen Episode gegenüber nachträglich sozusagen eine analytische Haltung ein – etwa um das Auftreten der Gefühlsregung besser zu verstehen und einordnen oder diese in Zukunft besser kontrollieren zu können.[31] Das nachträgliche Sprechen über Emotionen impliziert darüber hinaus eine selektive Transformation des Gegenstands der reflexiven Bezugnahme (vgl. Renn 2004: 234, 248): So gibt es zwar verschiedene, aber nicht beliebig viele Arten und Weisen, die emotionale Episode begrifflich zu fassen und damit: zu artikulieren. Man bedient sich an einem historisch und kulturell zuhandenen symbolischen Wissensvorrat. Wichtig ist hierbei: Sofern das Geschehene in symbolisches Wissen übersetzt wird – etwa in Form einer narrativen Erklärung –, vollzieht es einen medialen „Formwechsel" (ebd.: 248). Es ist dann nicht mehr nur allein der Leib, der als Medium der emotionalen Erfahrung fungiert, sondern die Episode wird mittels der symbolischen Ressourcen der Sprache als neue Erfahrung hervorgebracht und (gegebenenfalls) für andere kommunikativ ‚zugänglich' gemacht. Die Erfahrung, die *Gegenstand* der Reflexion ist, und die reflektierte Erfahrung als *Produkt* der Reflexion sind nicht identisch, stehen aber in einem Verweisungszusammenhang zueinander (vgl. auch Mead 1987d: 45).

Auf der Ebene *individueller* Verhaltenskoordination und Sinnkonstitution begreift der Pragmatismus, wie bereits angedeutet, Reflexivität als einen zielgerichteten Prozess der Bewältigung von Handlungsproblemen: „Reflexion erscheint als der beherrschende Zug einer Situation, wenn irgendetwas nicht stimmt, wenn irgendein Problem besteht, das auf einem aktiven Widerspruch, einem Gefühl der Unstimmigkeit, einem Konflikt unter den Faktoren einer vorangehenden […] Erfahrung beruht", wenn also, „eine Spannungssituation besteht" (Dewey 2004c [1916]: 100).

[30] In diesem Sinne begreife ich all jene ‚Medien' menschlicher Welterfahrung (nicht nur die Sprache) als „symbolisch", denen in empirischer Hinsicht diese beiden Charakteristika (Distanzierung, Übersetzung) zugeschrieben werden können – wobei freilich, je nach empirischem Fall, von unterschiedlichen Graden der Distanzierung und verschiedenen Übersetzensressourcen auszugehen ist. Ein solcher pragmatistischer Symbolbegriff ähnelt dem Sprachverständnis in der Wissenssoziologie Berger und Luckmanns (vgl. 2007 [1966]: 38 ff.), allerdings ist deren Symbol-Begriff enger: Symbol bezeichnet dort „jede sprachliche ‚Verweisung', kraft deren *voneinander abgesonderte Wirklichkeitssphären* überspannt werden" (ebd.: 42; Hervorh. A.A.).

[31] Siehe hierzu etwa die Beispiele, die Eva Illouz (2011: 369 ff.) anführt. Wichtig ist dabei in soziologischer Hinsicht: Sowohl die Art und Weise, wie wir über Emotionen sprechen (also die ‚Techniken' des Reflektierens) als auch der Glaube daran, dass sich diese dadurch z. B. „verstehen" und „kontrollieren" lassen (die diesen Techniken zugrundeliegenden historisch und kulturell spezifischen Wissensbestände über Emotionen) sind einem spezifischen – so Illouz' These – emotionalen Habitus geschuldet, der wiederum unterschiedlichen (z. B. milieuspezifischen) Gefühlskulturen korrespondiert.

Dabei bestimmt Dewey Reflexivität als eine *intermediäre* und *instrumentelle* Form des Verhaltens (vgl. ebd.: 108). Intermediär ist sie deswegen, weil sie – im Gelingensfalle – zu einem Abschluss kommt und „eine problematische Situation in eine entproblematisierte“ (Dewey 1998 [1929]: 243) übergeht: Man kann wieder weiterhandeln oder die hypothetische Lösung zumindest experimentell erproben. Reflexive Intentionalität ist damit kein immerzu operativer Mechanismus menschlicher Erfahrung schlechthin. Sie stellt vielmehr eine spezifische *zeitliche Phase* der Verhaltenskoordination dar, deren Auftreten durch problematische Situationen ermöglicht und zugleich notwendig wird. Instrumentell ist sie, weil Reflexion unmittelbar der Bewältigung von Handlungsproblemen auf der Grundlage *bewusster Zwecksetzungen* dient (also dem, was man in handlungstheoretischen Ansätzen gemeinhin als subjektive Sinnsetzung bezeichnet). Sie ist darauf gerichtet, die problematische Situation zu bestimmen und diese einer Problemlösung zuzuführen. Der „Zweck“, so Dewey (1998 [1929]: 226), einer solchen symbolischen und damit „*indirekten* Form der Reaktion“ auf das Problematische besteht „darin, die Natur des Problems zu lokalisieren und sich eine Vorstellung zu bilden, wie man damit fertig werden könnte – so daß Handlungen mit Blick auf eine beabsichtigte Lösung gesteuert werden können“.

Allerdings ist Reflexivität, darauf wurde insbesondere im Rahmen praxistheoretischer Ansätze hingewiesen (vgl. etwa Schmidt 2017c), nicht auf individuelles oder kommunikatives Reflektieren (etwa im therapeutischen Zwiegespräch) zu beschränken. Auch wenn im klassischen Pragmatismus bisweilen noch eine „individuumszentrierte Sprache“ dominiert (Strübing 2017: 63), ist ihm ein solcher Zugang in theoriesystematischer Hinsicht keineswegs fremd. Zwei Argumente sind hierbei anzusprechen: Erstens verortet der Pragmatismus selbst individuelle Akte reflexiver Sinnkonstitution nicht in den Gehirnen oder den Köpfen der Reflektierenden. Er lokalisiert reflexives Tun vielmehr in der – oftmals prekären – ko-konstitutiven *Beziehung* zwischen einem akkulturierten menschlichen Organismus und seiner Umwelt: „Der Ort des Geistes liegt nicht im Individuum. Geistige Prozesse sind Fragmente des komplexen Verhaltens des Individuums in und gegenüber seiner Umwelt. Die Objekte und ihre Inhalte liegen für die Reflexionsprozesse ebensosehr in der Umwelt wie für die unmittelbaren [leiblichen; A.A.] Erfahrungsprozesse.“ (Mead 1987e: 104). Zweitens ist „reflektiertes Denken“ nicht nur deswegen „ein soziales Unternehmen“ (Mead 1987d: 49), weil es, wie Mead herausgearbeitet hat, Formen einer „primären Sozialität“ in phylo- und ontogenetischer Hinsicht zur *Voraussetzung* hat (vgl. als Überblick Joas 2000 [1989]: 91 ff.). Vielmehr hat bereits der klassische Pragmatismus insbesondere am paradigmatischen Fall der experimentellen, naturwissenschaftlichen Erkenntnispraxis immer wieder vorgeführt, dass sowohl die *Anlässe* des Reflektierens als auch dessen symbolische und materielle *Ressourcen* nur aus der praktischen Teilhabe der Akteur*innen an spezifischen sozialen Welten verstanden werden können (vgl. hierzu vor allem – ganz ähnlich argumentierend – Fleck 1980 [1935], 1983a [1935], b [1936]). Praxistheoretisch gesprochen: Durch die Partizipation an Praktiken entstehen nicht nur (gemeinsame) Handlungsprobleme, die Reflexionsprozesse in Gang setzen. Durch die Teilnahme

an Praktiken werden auch erst die materiellen und symbolischen Mittel dafür bereitgestellt, um Probleme als solche überhaupt erst zu identifizieren und zu definieren (z. B. durch die Formulierung einer wissenschaftlichen Fragestellung) und diese in der lösen zu können (z. B. durch das Erstellen theoriegeleiteter Hypothesen, das Entwerfen dazu passender Experimentalanordnungen, die Nutzung materieller Infrastrukturen wie Laboratorien und technischer Apparaturen).

Für eine pragmatistisch fundierte Soziologie leiblicher Praxis bedeutet dies einerseits, dass sie zwar – wie Theorien sozialer Praktiken – Abstand nimmt von der Vorstellung von *in* Handlungssubjekten verorteten Prozessen der Reflexion und Sinnkonstitution. Im Mittelpunkt steht stets die Relation zwischen Akteur*innen und Umwelten. Das ermöglicht es, „Reflexivität […] nicht allein als Ergebnis je individueller Leistungen und erst recht nicht als stabile Eigenschaft von Individuen zu begreifen" (Pettenkofer 2017: 144). Reflektierende sind stets leiblich-praktisch situiert und insofern „Reflexivität immer erst durch irritierende Situationen in Gang kommt", ist auch der „reflektierende Akteur" als „Situationseffekt" zu verstehen (ebd.: 120). Andererseits heißt dies im Umkehrschluss aber eben *nicht*, wie dies der Tendenz nach in praxistheoretischen Ansätzen zu beobachten ist, dass man aufgrund einschlägiger theoretischer Vorannahmen (Stichwort: Dezentrierung des Subjekts) gänzlich darauf verzichten sollte, ‚individualisierte' Formen des Reflektierens (etwa das Nachdenken darüber, wie ein Handlungsproblem bestimmt und bewältigt werden kann) konzeptionell und empirisch zu berücksichtigen. Vielmehr kann daraus der Schluss gezogen werden, dass reflexive Intentionalität, die in symbolbasierten ‚höheren' kognitiven Operationen zum Ausdruck kommt, eben nicht die einzige denkbare Form von Reflexivität ist. Eine breiter angelegte Konzeption von Reflexivität erlaubt es vielmehr, diese als einen *Aspekt sozialer Aktivitäten* aufzufassen, der in empirischer Hinsicht unterschiedlich ausgeprägt sein kann, aber gleichwohl stets auf dem zentralen ‚Grundprinzip', der Symbolizität, beruht.

Ich schlage deswegen gemäß dem hier entwickelten pragmatistisch informierten und zugleich praxistheoretisch sensibilisierten Verständnis vor, *all* jene Aktivitäten als *reflexive Wissenspraktiken* zu verstehen, die wesentlich auf symbolvermittelten Distanzierungs- und Übersetzungsprozessen beruhen. Insofern solche Praktiken wiederum in verschiedenerlei Art und Weise auf unterschiedliche Entitäten verteilt sein können, kann Reflexivität somit auch in unterschiedlichen empirischen Ausprägungen auftreten, die auf einem *Kontinuum* angeordnet werden können: Auf dem einen Pol sind jene reflexiven Praktiken zu lokalisieren, in denen die Zielsetzungen einzelner Handelnder unmittelbar handlungspraktisch relevant werden; auf dem anderen Pol jene, die über individuelle Zwecksetzungen und lokal beschränkte Interaktionen hinausgehen und in diesem Sinne raumzeitlich stärker verteilt sind.[32] Idealtypisch unterscheide ich zwischen vier Ausprägungen (freilich sind auch Mischformen denkbar):

[32] Vgl. hierzu den in theoretischer Hinsicht höchst inspirierenden Aufsatz Bruno Latours (2002: 36–95) zur „Zirkulierenden Referenz", in dem er anhand einer wissenschaftssoziologischen Fallstudie vorführt, wie Expeditionspedolog*innen im Amazonas-Urwald mittels artefakt- und technikgestützter Übersetzungsprozesse Schritt für Schritt von den entnommenen Erdproben zu einem

(a) *Reflexive Intentionalität* in Form individueller Problemlösungsaktivitäten (etwa bei Entscheidungsprozessen, die auf bewussten Zwecksetzungen beruhen; siehe oben)
(b) *Kommunikatives Reflektieren* in Interaktionen zwischen zwei oder mehr Akteur*innen (z. B. in Gesprächen; vgl. etwa Knorr Cetina 1988: 93 ff.)
(c) *Reflexive Arrangements*, bei denen Prozesse des Reflektierens auf verschiedene menschliche sowie nicht-menschliche Entitäten (etwa in Form von Techniken) verteilt sind und die sich als raumzeitlich verteilte Wissenspraktiken rekonstruieren lassen (vgl. Schmidt 2017c)
(d) *Diskurse*, die mittels verschiedener medialer Trägermedien zirkulieren und die sich als von individuellen Intentionen weitgehend abgelöste symbolische Wissensbestände verstehen lassen (siehe weiterführend 3.4.2).

Inwieweit (und ob) sich die oben vorgeschlagene Differenzierung für eine Soziologie leiblicher Praxis als analytisch produktiv erweist, hängt nun zum einen von der Frage danach ab, welche Formen von Reflexivität sich für den untersuchten Gegenstand jeweils als relevant erweisen. Zum anderen hängt diese freilich immer auch vom analytischen Erkenntnisinteresse ab. So kann eine Soziologie leiblicher Praxis etwa danach fragen, welche Bedeutung reflexive Prozesse der Sinnkonstitution bei der Ausübung spezifischer Praktiken spielen, in welcher Art und Weise diese kultiviert oder gegebenenfalls auch unterdrückt werden sollen (a). So geht es bei der Atemarbeit etwa darum, „Gedanken" außen vor zu lassen. Eine entsprechend reflexivitätssensible Soziologie leiblicher Praxis kann aber auch eine Perspektive einnehmen, die danach fragt, wie das Machen leiblicher Erfahrungen in Kommunikationssituationen durch die Verwendung sprachlicher Ressourcen angeleitet oder etwa nachträglich thematisiert wird (b). Im Falle der Atemarbeit sind es beispielsweise die sprachlichen Instruktionen der Atemlehrer*innen, die das Tun der Klient*innen wesentlich informieren. Schließlich kann aber, um ein weiteres Beispiel zu nennen, auch danach gefragt werden, wie sich unterschiedliche soziale Welten in Form von Diskursen ‚repräsentieren' und legitimieren (d). So bieten Atemlehrer*innen, wie noch zu zeigen sein wird, ihre Dienste etwa im Internet an und versuchen derart Konsument*innen zu mobilisieren. Diese diskursiven Selbst-Repräsentationen beruhen wesentlich auf symbolischen Wissensbeständen.

2.4 Zusammenfassung: Eine doppelte Perspektivierung des Machens leiblicher Erfahrungen

Der Pragmatismus erweist sich für eine Soziologie leiblicher Praxis als anschlussfähig und produktiv, weil er die körperliche, präsymbolische Verankerung in der Welt konsequent zum Ausgangspunkt einer Theorie des Verhaltens macht. Im Anschluss

wissenschaftlichen Forschungsbericht gelangen. Der „Übergang[] vom Konkreten zum Abstrakten" (Dewey 1998 [1929]: 155) wird hier plastisch vor Augen geführt.

insbesondere an John Dewey habe ich unter Rückgriff auf den pragmatistischen Erfahrungsbegriff ein Verständnis von Leiblichkeit skizziert, das habituell-affektiv-sinnliche Verhaltensschemata als basales Fundament all unseres Tuns und Erlebens und von Prozessen der Sinnkonstitution begreift. Das analytische Potenzial, das der Pragmatismus für eine Soziologie leiblicher Praxis bereithält, beschränkt sich allerdings nicht allein auf die Thematisierung nicht-reflexiver Selbst- und Welterfahrung. Er gibt mit seiner breit angelegten Verhaltenstheorie darüber hinaus konzeptionelle Ressourcen dafür an die Hand, ein differenziertes Praxis-Verständnis zu entwickeln, das auf der analytischen Unterscheidung zwischen leiblichen, performativen und reflexiven Verhaltensdimensionen beruht. Diese Unterscheidung ist deswegen theoretisch relevant, weil Leiblichkeit erstens das Kommunikative und Kommunizierbare überschreitet und, zweitens, reflexive Formen der Verhaltenskoordination, im Unterschied zu ‚rein' leiblichen, aufgrund ihrer Symbolizität qualitativ anders geartete Selbst- und Weltverhältnisse konstituieren. Zwar ruhen auch symbolisch vermittelte Formen von Verhalten auf einem leiblichen Fundament auf, aber dieses wird zugleich – insofern Reflexivität im hier verstandenen Sinne einen abstrakten Weltzugang etabliert – partiell transzendiert (siehe die oben diskutierte Unterscheidung zwischen ‚unmittelbar' erlebten und ex post thematisierten Emotionen).

Die idealtypische Unterscheidung zwischen leiblichen, performativen und reflexiven Verhaltensdimensionen verspricht nun aber nicht allein eine theoretische Komplexitätssteigerung um ihrer selbst willen. Sie birgt vor allem heuristische Potenziale: Insofern der Pragmatismus sowohl die analytischen Stärken praxistheoretischer Ansätze – vor allem die Betonung der Verkörpertheit von Verhalten – als auch die Stärken handlungstheoretischer Ansätze – insbesondere die Betonung symbolisch vermittelter, interpretativer Weltzugänge – gleichermaßen zu erfassen im Stande ist, regt er dazu an, jeweils gegenstandsspezifisch danach zu fragen, wie leibliche, performative und reflexive Verhaltensdimensionen beim Vollzug verschiedener Aktivitäten *ineinandergreifen*. Leiblichkeit, so die grundlegende Stoßrichtung der hier vorgeschlagenen pragmatistisch fundierten Soziologie leiblicher Praxis, ist nicht separiert vom kommunikativen und symbolischen Geschehen zu denken. Es sind vielmehr die komplexen Wechselverhältnisse zwischen diesen verschiedenen Aspekten unseres Zur-Welt-Seins, die es in den Blick zu nehmen gilt, wenn wir uns aus soziologischer Perspektive – vor allem empirisch – mit dem Thema der Leiblichkeit befassen (Abb. 2.1).

In pragmatistischer Hinsicht ist verkörpertes Verhalten in seinen unterschiedlichen Ausprägungen nun allerdings nicht als ein individueller oder rein subjektiver Akt zu verstehen. Verhalten wird theoretisch vielmehr in den praktischen Verweisungszusammenhängen lokalisiert, die Akteur*innen zu konkreten Umwelten etablieren. Es sind damit nicht allein die verkörperten Subjekte und deren Erleben, die hier analytisch in den Blick gerückt werden, sondern ebenso die Situationen, in

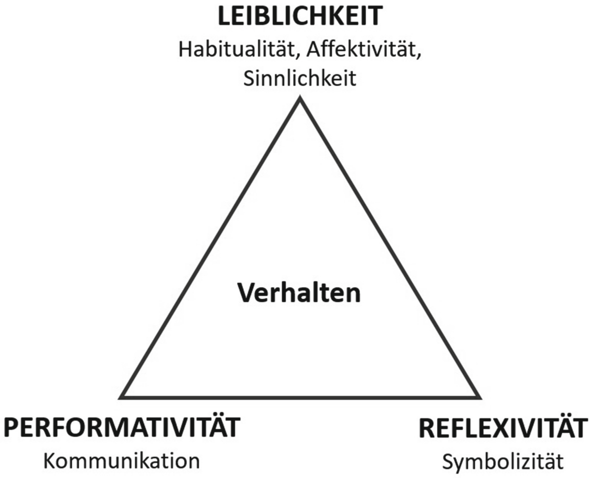


Abb. 2.1 Dimensionen verkörperten Verhaltens

denen diese jeweils praktisch engagiert sind.[33] Sich-Verhaltende sind stets leiblich situiert und entsprechend – je nachdem, was sie tun – habituell, affektiv und sinnlich mit verschiedenen heterogenen Situationsbestandteilen (materiellen Dingen, Mit-Interagierenden, mental imaginierten Objekten, diskursiven Elementen etc.) praktisch verbunden (vgl. auch Hennion 2010). Der Pragmatismus nimmt also die Binnenperspektive der Erfahrenden ernst, indem er danach fragt, wie sich Situationen aus der Perspektive der Akteur*innen anfühlen, wie sie die Welt sensomotorisch erschließen usw. Aber: Individuelles Erleben und Prozesse der Sinnkonstitution werden immer zugleich auch als Resultate einer tätigen Auseinandersetzung mit den jeweiligen verhaltensrelevanten Umwelten begriffen.

Einem solchen theoretischen Zugriff liegt auf methodologischer Ebene (implizit) eine Kombination von analytischer Binnensicht und Draufsicht zugrunde: Situationen werden im Hier und Jetzt erfahren, aber, um erfahren werden zu können, müssen diese diskursiv und soziomateriell – als ‚Rahmenbedingungen' des Erfahrens – selbst erst hervorgebracht werden. Daraus resultiert eine *doppelte Perspektivierung des Machens von Erfahrungen*: zum einen im Sinne eines individuellen Durchmachens und Erlebens, zum anderen im Hinblick auf die soziomaterielle Produktion von Erfahrungssituationen (z. B. im Rahmen institutionalisierter Interaktionsordnungen mit ihren jeweils eigenen materiellen Infrastrukturen, auf der Grundlage alltäglicher Ritualisierungen etc.). Ein praxistheoretischer Zugriff erlaubt es, diese grundlegende Theorieperspektive konsequent in ein soziologisches Forschungsprogramm zu übersetzen. Verhaltensrelevante Umwelten bzw. Situationen lassen sich

[33] In der Soziologie war es bekanntlich Erving Goffman, der – allerdings vorrangig mit Blick auf Interaktionssituationen in körperlicher Ko-Präsenz – ganz ähnlich argumentiert hat: „Not, then, men [sic] and their moments. Rather moments and their men [sic]" (Goffman 1967: 3).

praxistheoretisch nämlich als Praktiken, im Sinne kulturell geformter Aktivitäten mit ihrer jeweils spezifischen Organisation und ihren eigenen normativen Anforderungen, begreifen. Die Hervorbringung und Re-Aktualisierung bestimmter Formen von ge- und erlebter Körperlichkeit und Verhalten im Allgemeinen vollzieht sich, so betrachtet, stets vor dem Hintergrund der Partizipation an überindividuellen sozialen Konstellationen, die individuelles Verhalten präfigurieren. Eine praxeologische Analytik dient somit dazu, „to surface the practical concerns which govern and affect all participants, and it is a way to appreciate that from the perspective of the members, practice unfolds in terms of an often pre-verbally experienced and yet collectively upheld sense ‚of what needs to be done'" (Nicolini 2009: 1404).

Dies impliziert auch: Das, was man alltagsweltlich gemeinhin als „Körper" bezeichnet, ist aus pragmatistischer und praxistheoretischer Perspektive nicht als selbstgegebene und von der Umwelt klar abgrenzbare Entität zu begreifen. Man geht empirisch nicht von sozialen Aktivitäten gleichsam vorausgehenden, also sozusagen „prä-praktischen" Körpern aus (Alkemeyer 2017: 157). Vielmehr wird danach gefragt, wie und welche ge- und erlebten Körper im Rahmen spezifischer Praktiken unter Beteiligung verschiedener Entitäten hervorgebracht oder diese auf spezifische Arten und Weisen befähigt werden (vgl. Alkemeyer/Buschmann 2017; Mol/Law 2004).[34] Individuelles leibliches Spüren und überindividuelle Konstellationen sind somit nicht als getrennte Sphären, sondern vielmehr als analytisch unterscheidbare Momente des Sozialen zu begreifen, die empirisch hinsichtlich ihres Zusammenspiels beleuchtet werden können. In der empirischen Forschung ist dann auch gegenstandsspezifisch danach zu fragen, wie sich verschiedene Formen der Mobilisierung, Aneignung, Kultivierung, Veränderung, Re-Aktualisierung und Bewertung *leiblicher Verhaltensschemata* im Zuge der Teilnahme an verschiedenen *Praktiken* jeweils im Detail vollziehen.

Wie eine solche doppelte Perspektive des Machens von (leiblichen) Erfahrungen nun in der konkreten empirischen Arbeit spezifiziert werden kann und welches schrittweise analytische Vorgehen sich dazu eignet, die empirische Analyse anzuleiten, möchte ich in der Folge anhand der Praktik der Atemarbeit erläutern.

2.5 Gegenstand, Erkenntnisinteressen, analytischer Zugriff: Die Atemarbeit als Praktik der Präsenzproduktion

Die Atemarbeit bzw. Atemtherapie lässt sich grob zwischen psycho- oder körpertherapeutischen Ansätzen einerseits und spirituell orientierten Körpertechniken andererseits verorten. Ihr zentrales Telos besteht, pointiert gesprochen, in der Produktion leiblicher Präsenz-Erfahrungen (vgl. Gumbrecht 2004): Zwar spielt bisweilen auch in der Atemarbeit die sprachliche Thematisierung des Selbst eine Rolle (zu einer Soziologie der Selbstthematisierung vgl. Hahn 1987; Bohn/Hahn 1999; Willems

[34] Ganz ähnlich wird auch in den interdisziplinären und soziologisch anschlussfähigen *affect studies* argumentiert (vgl. Slaby 2016, Scheve 2018, Wetherell 2012).

1999). Ihr geht es allerdings nicht primär darum, die „Klient*innen“ dazu anzuhalten, über sich zu sprechen oder nachzudenken. Es geht vielmehr darum, sich im Tun auf eine spezifische Art und Weise affektiv-sinnlich zu *erleben.* Ähnlich wie beispielsweise gegenwärtig populäre Achtsamkeitspraktiken (vgl. Nehring/Ernst 2013) kann sie als eines jener „Therapie“- und „Selbsterfahrungs“-Angebote verstanden werden, die den „Körper [. . .] immer stärker in den Mittelpunkt einer Umgestaltung von Selbstverhältnissen“ rücken (Eitler 2012: 230).

Eine solche *Somatisierung des Selbst* (Eitler 2011a) erklärt sich aus dem Anspruch, den Menschen „ganzheitlich“ zu betrachten, indem psychologische, physiologische und spirituelle Perspektiven miteinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. Höllinger/Tripold 2012). Wie einer einschlägigen im Feld zirkulierenden Buchpublikation zu entnehmen ist, speist sich das Angebot der Atemarbeit darüber hinaus aus einer kulturkritischen Perspektive: Etwas zugespitzt formuliert wird dem „westlichen“ Menschen ein Mangel an „innere[r] Einheit“ (Ehrmann 2004: 19) attestiert. Wie ein Atemtherapeut in einem Gespräch (I-2)[35] erklärt, ziele die Atemarbeit auf der Grundlage eines „nach innen gerichteten Spüren[s]“ auf eine „Schulung“ der körperlichen „Sensibilität“, was wiederum „Stressabbau“ und „Entspannung“ ermögliche. Neben Aspekten, die auf ein gesteigertes psychisches und körperliches Wohlbefinden sowie gesundheitsfördernde Effekte zielen, wird bisweilen auch das Erleben eines „authentischen“ bzw. „wirklichen“ Selbst in Aussicht gestellt (vgl. hierzu auch McCarthy 2002). Seinen Körper bewusst wahrzunehmen, bedeutet im Rahmen ganzheitlicher Angebote mehr als das Ablaufen physiologischer Prozesse. Ihm komme das Potenzial der „Selbstentdeckung“ und „Selbstheilung“ zu (Eitler 2011a: 167 f.).

Die soziale Welt der Atemarbeit operiert also, wie noch genauer zu zeigen sein wird, einerseits auf der Grundlage eines spezifischen Verständnisses von Körperlichkeit und andererseits mittels einer Artikulation gesellschaftlicher und insbesondere individueller Problemlagen, zu deren Bewältigung die dazu ‚passenden‘ Methoden als Dienstleistung angeboten werden. Das bedeutet: Um überhaupt soziologisch verstehen zu können, was Atemarbeit ‚ist‘ bzw. sein soll, was sie ‚will‘ und warum sie das tut, was sie tut, ist es zunächst notwendig, die sozialweltspezifischen „diskursiven Selbstrepräsentationen“ (Amann/Hirschauer 1997: 14) empirisch zu rekonstruieren.

Mein erstes primäres Erkenntnisinteresse richtet sich demnach auf die Frage, *wie das Atmen im Rahmen der Atemarbeit* (das sich offensichtlich vom ‚normalen‘ Atmen im Alltag unterscheidet) *diskursiv bedeutungsvoll und bedeutsam gemacht wird.* Der hier gewählte Zugriff beruht auf einer analytischen Perspektive, die danach fragt, wie die Praktik der Atemarbeit gegenüber Außenstehenden präsentiert wird. Hierbei fokussiere ich insbesondere auf die Website eines einschlägigen Vereins, der auch eine Atemlehrer*innen-Ausbildung anbietet, und die Homepages

[35] Die Abkürzungen in Klammern verweisen auf die verwendeten Datentypen und die verschiedenen Methoden der Datenproduktion, die unter „Datenmaterial und Abkürzungsverzeichnis“ am Ende des Buches detailliert aufgeführt sind (I = Interview).

von Anbieter*innen. Ergänzend nutze ich Gespräche, die ich mit Vereinsmitgliedern geführt habe. Ich frage zum einen danach, in welcher Art und Weise in der sozialen Welt der Atemarbeit diskursive Wissens- und Informationsarbeit betrieben wird: Wie legitimieren die Anbieter*innen ihr Tun und welche Zuständigkeiten beanspruchen sie für sich? Wie ist die Wissensdomäne der Atemarbeit beschaffen? Durch welche sozialweltspezifischen epistemischen Logiken zeichnet sich „der Atem" aus? Zum anderen fokussiere ich darauf, mittels welcher diskursiven Strategien Atemlehrer*innen bzw. -therapeut*innen „Klient*innen" zu mobilisieren versuchen: Wie stellen die Anbieter*innen sich selbst und die Praktik der Atemarbeit dar? Wie werden potenzielle Klient*innen angesprochen und interessiert gemacht?

Ein solcher diskursanalytischer Zugriff ermöglicht es, einen empirisch fundierten und fallbasierten Beitrag zur Frage zu leisten, auf der Grundlage welcher diskursiven Strategien die Produktion spezifischer leiblicher Erfahrungen gesellschaftlich relevant gemacht wird (vgl. z. B. auch Duttweiler 2004; Gugutzer 2016; McCarthy 2002; Neckel 2005, 2014; Zink 2013). Wie und für wen werden in der sozialen Welt der Atemarbeit spezifische „*Erfahrungsangebot[e]*" (Waldenfels 2004: 67) gemacht? Das Vorgehen reflektiert damit die Tatsache, dass das Interesse an und das Bedürfnis nach präsentischen Erfahrungen immer auch spezifischen historischen und kulturellen Bedingungen geschuldet ist, die in sozialweltspezifischen Diskursen zum Ausdruck kommen und sich eben nicht allein aus einer Rekonstruktion des praktischen Vollzugsgeschehens ableiten lassen.

Eine Soziologie leiblicher Praxis kann allerdings nicht bei der diskursiven Konstruktion der Atemarbeit stehen bleiben. Offen bliebe ansonsten die Frage, wie die Atemarbeit nicht nur symbolisch-diskursiv, sondern auch praktisch hergestellt wird (vgl. Bourdieu 2009 [1972]: 262). Dem diskursiven Relevantmachen präsentischer Erfahrungen korrespondiert auf handlungspraktischer Ebene die situative Produktion einer *leiblichen Selbstbezüglichkeit*: Die Atemarbeit soll bei den Klient*innen spezifische Formen eigenleiblicher Erfahrungen evozieren – beispielsweise als „Im-Moment-Sein" diskursiviert. Ähnlich wie bei verschiedenen meditativen Praktiken (vgl. Nehring/Ernst 2013; Pagis 2009, 2010) wird ein nicht-reflexiver, aber bewusst erfahrbarer Gegenwartsbezug angestrebt. Die Klient*innen sind dabei allerdings nicht auf sich allein gestellt. Atemlehrer*innen dirigieren die Sitzungen und instruieren die Teilnehmer*innen – überwiegend verbal.

Der „Atem" stellt in diesem Sinne also nicht nur ein diskursives Wissensobjekt dar. Er ist auch als ein affektiv *erfahrbares* ‚Objekt' zu begreifen. Ethnomethodologisch gesprochen impliziert dies, dass unterschiedliche Formen des Affiziertseins im konkreten Vollzug – im Sinne eines *doing being affected* – hergestellt werden müssen. Das zweite primäre Erkenntnisinteresse der Arbeit besteht dementsprechend darin, die *praktische Hervorbringung von Atem-Erfahrungen empirisch zu rekonstruieren.*

Was die Atemarbeit zu einem instruktiven Fall für eine Soziologie leiblicher Praxis macht, ist die Tatsache, dass die Produktion (eigen-)leiblicher Erfahrungen – insbesondere für Novizinnen und Novizen – zu einem praktisch zu bewältigenden Problem für die Beteiligen wird. Das heißt: In der Atemarbeit können jene im Alltag oftmals unbemerkt bleibenden und sich beiläufig vollziehenden Ethnomethoden

der Produktion präsentischer Erfahrungen – wie zum Beispiel die Herstellung von Aufmerksamkeit – offengelegt und rekonstruiert werden. Die Atemarbeit eröffnet darüber hinaus die Möglichkeit, exemplarisch vor Augen zu führen, wie Sozialität und Normativität an den Grenzen des Kommunikativen (und Kommunizierbaren) operieren – wie also die Schnittstellen und Übergänge zwischen performativ und symbolisch verfasstem Wissen einerseits und leiblichen Erfahrungen andererseits beschaffen sind, wie unterschiedliche Verhaltensmodi ineinandergreifen oder auch in ein Spannungsverhältnis zueinander geraten. Sie bietet damit produktive theoretische und methodische Lerngelegenheiten für eine Soziologie leiblicher Praxis, die über den hier untersuchten Einzelfall hinausweisen.

Die Beantwortung der beiden übergeordneten Fragestellungen – die diskursive Produktion von Erfahrungsangeboten auf der einen und das praktische *enactment* leiblicher Erfahrungen (vgl. Mol/Law 2004) auf der anderen Seite –, erfolgt mittels eines analytischen Zugriffs, der sich schrittweise von einer methodologischen Draufsicht zu einer aktiv teilnehmenden Binnensicht bewegt. Damit formuliert die Arbeit einen konkreten Vorschlag, wie die oben beschriebene doppelte Perspektivierung des Machens leiblicher Erfahrungen (diskursive und soziomaterielle Produktion einerseits und individuelles leibliches Erleben andererseits) empirisch auf unterschiedlichen Analyseebenen spezifiziert und realisiert werden kann. Im Hinblick auf die Gesamtarchitektur des vorliegenden Buches bedeutet dies: Der allgemein-theoretische Zugriff, die entwickelte Perspektive einer Soziologie leiblicher Praxis, wird in verschiedene, aber gleichwohl zusammenhängende und sich ergänzende analytische Perspektivierungen übersetzt (siehe Abb. 2.2).

Dies ermöglicht es, die Praktik der Atemarbeit aus differenten Blickwinkeln und mittels verschiedener theoretischer Optiken zu erforschen (vgl. Nicolini 2009: 1396). Die Frage nach der diskursiven Produktion von Atem-Erfahrungen, der ich in einem ersten Schritt nachgehe, ist der Analyseebene der *diskursiven Wissensordnungen* zuzuordnen. Danach bewegt sich die Rekonstruktion der praktischen Hervorbringung von Atem-Erfahrungen Schritt für Schritt von einer Betrachtung der *soziomateriellen Organisation* der Atemarbeit, die es erlaubt, diese als ein spezifisches Erlebnisformat mit ihren eigenen praktischen Logiken zu beschreiben, zur *Interaktionsordnung*, wie sie insbesondere in der Kommunikation zwischen Atemlehrer*innen und Klient*innen zum Ausdruck kommt, bis hin zur Analyseebene, die ich als *Erfahrungsordnung* bezeichne. Diese stellt auf das individuelle leibliche Erleben und die praktischen Strategien seiner Erzeugung ab. Die Sub-Fragestellungen, die auf den verschiedenen Analyseebenen behandelt werden, erläutere ich jeweils zu Beginn der entsprechenden Kapitel (4 bis 7) näher.

In methodologischer Hinsicht ist festzuhalten, dass die verschiedenen Analyseebenen nicht strikt voneinander abgrenzbar sind (und dies auch gar nicht erwünscht ist). Ebenso wenig impliziert die (relative) Differenz zwischen ihnen eine sozialontologische Ex-ante-Bestimmung über die Organisation sozialer Wirklichkeit schlechthin – etwa im Sinne eines Ebenen- oder Stufenmodells. Die Analyseebenen stellen vielmehr Fragerichtungen dar, die soziologische Wirklichkeiten (im Plural!) als solche erst hervorbringen (vgl. Nicolini 2017: 25 f. sowie Kalthoff 2010). Diese wurden dem Gegenstand überdies nicht einfach subsumtionslogisch übergestülpt.

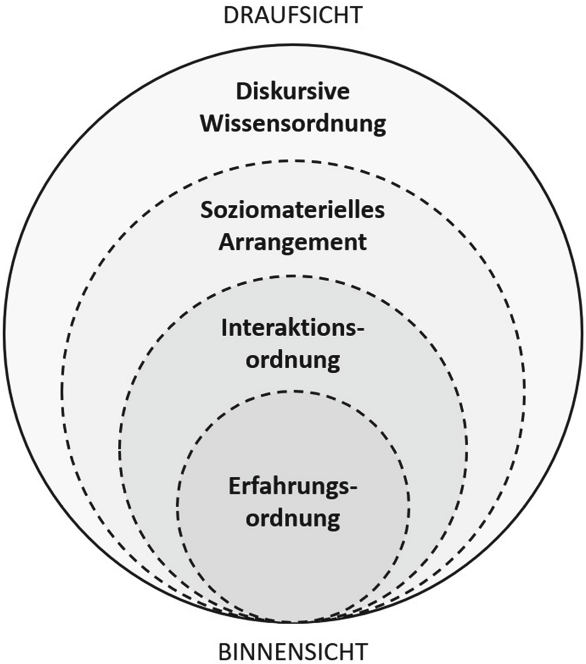


Abb. 2.2 Analytische Perspektiven einer Soziologie leiblicher Praxis

Sie sind als Resultat der (stets theoretisch informierten) empirischen Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Fall zu verstehen. Sie weisen aber insofern über diesen hinaus, als die Analyseebenen ebenso für die theoretische Konstruktion anderer empirischer Fälle genutzt werden können: als sensibilisierender analytischer und modifizierbarer Rahmen, innerhalb dessen sich eine Soziologie leiblicher Praxis bewegen und jeweils ihre gegenstandsspezifischen Fragestellungen generieren und beantworten kann.

3 Zur empirischen Rekonstruktion leiblicher Praxis

Begreift man eine Soziologie leiblicher Praxis nicht als ein rein theoretisches Unterfangen, sondern – ganz im Sinne einer „Theoretischen Empirie" (Kalthoff/-Hirschauer/Lindemann 2008) – als eine Erkenntnisstrategie, die sich durch ein „Ineinanderverwobensein von theoretischer und empirischer Forschung" (Kalthoff 2008: 10) auszeichnet, dann stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten der methodischen Erforschung leiblicher Verhaltensdimensionen. Methodologie, verstanden als Reflexion auf die Methoden der Erkenntnisproduktion, ist in diesem Sinne ein notwendiger Bestandteil einer solchen Unternehmung. Das folgende Kapitel soll daher den grundlegenden methodischen Zugriff dieser Untersuchung vor dem Hintergrund der theoretischen Vorannahmen und der formulierten Erkenntnisinteressen einerseits und der materialen Beschaffenheit des Gegenstandsbereichs andererseits diskutieren und begründen.

Dabei verorte ich sowohl den diskursanalytischen Zugriff, der auf eine Rekonstruktion symbolischer Wissensbestände abstellt, als auch die Rekonstruktion des praktischen Vollzugsgeschehens, die auf eine Analyse der Herstellung leiblicher Erfahrungen zielt, im Rahmen eines ethnographischen Forschungsdesigns. Neben der Frage danach, durch welche zentralen forschungspraktischen Operationen sich ein ethnographisches Vorgehen auszeichnet (3.1) und wie sich „Theorie" und „Empirie" zueinander verhalten (3.2), sind es insbesondere die Herausforderungen, die sich hinsichtlich einer empirischen Rekonstruktion der Aneignung und Transformation leiblicher Verhaltensschemata ergeben, die im Mittelpunkt des folgenden Kapitels stehen. Mein konkreter Vorschlag besteht darin, eine ethnographische Binnenperspektive, in Form einer aktiven Teilnahme am Geschehen (3.3), mit einer technisch unterstützten Draufsicht, in Form von synchronen Audio- und Videoaufnahmen, zu kombinieren (3.4.1). Überdies spezifiziere ich die hier verfolgte Verbindung von Diskurs- und Praxisanalyse (3.4.2) und gehe schließlich auf die Datengrundlage und das methodische Vorgehen ein (3.5).

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_3

3.1 Teilnehmende Beobachtung und Verbalisierung als Kernaktivitäten ethnographischer Erkenntnisproduktion

Die Rede von *der* (soziologischen) Ethnographie lässt sich in Anbetracht der gegenwärtigen „Vielfalt ethnographischer Forschungsprogramme“ (Hitzler/Eisewicht 2016: 29; vgl. auch Kuhn/Neumann 2015: 26) kaum mehr aufrechterhalten. Sowohl im Hinblick auf den Prozess der Datenproduktion als auch der -analyse zeichnet sich ethnographisches Arbeiten durch verschiedene sozialtheoretische Begründungsstrategien, daraus abgeleitete methodologische Legitimierungen und Vorannahmen sowie durch eine hohe Diversität forschungspraktischer Vorgehensweisen aus. Ein Minimalkonsens ethnographischen Forschens besteht gleichwohl darin, dass „die Produktion von Wissen aus eigener und erster Hand“ erfolgt (Amann/Hirschauer 1997: 21).

Einer solchen Forschungshaltung liegt die Annahme zugrunde, dass die „*Kopräsenz* von Beobachter und Geschehen“ (ebd.; Hervorh. A.A.) es erlaubt, mittels einer nachträglichen Verbalisierung der durch die Forschenden wahrgenommenen Ereignisse Daten einer spezifischen Qualität zu erzeugen. Als zentral erweist sich hierbei die methodische Maxime, dass qua teilnehmender Beobachtung (vgl. Scheffer 2002: 352 f.) und der damit implizierten Herstellung von Gleichörtlichkeit und Gleichzeitlichkeit (vgl. Amann/Hirschauer 1997: 21 ff.; Breidenstein et al. 2013: 40 f.) Forschung derart organisiert werden kann, dass sie sich an der „Performanz lokaler Praktiken“ (Kalthoff 2003: 75) orientiert. Für eine Soziologie leiblicher Praxis ist dabei wesentlich, dass teilnehmendes Beobachten nicht nur ein visuelles und auditives Wahrnehmen, sondern „die Nutzung der kompletten Körpersensorik“ (Scheffer 2002: 353) meint. Das heißt, die Frage danach, was als sozialwissenschaftlich relevantes Datum fungieren kann und soll, bemisst sich idealiter an den beobachtbaren handlungspraktischen Selektivitäten und Relevanzen, wie sie sich im Verhalten der Teilnehmer*innen sozialer Praktiken dokumentieren und von diesen (typisch) erfahren werden.

Ethnographische Forschungsansätze zeichnen sich durch eine grundlegende Skepsis gegenüber methodischen Zugriffen aus, die eine empirische Rekonstruktion des praktischen Vollzugsgeschehens auf sprachlich hervorgebrachte Ex-post-Interpretationen der Teilnehmer*innen stützen, wie sie etwa in Interviews erzeugt werden. Gegen solche sprachzentrierten Zugänge lassen sich im Wesentlichen zwei eng miteinander zusammenhängende Einwände erheben.

(a) So hat Pierre Bourdieu (2009 [1972]: 208 ff.) bereits früh darauf hingewiesen, dass nachträgliche sprachliche Interpretationen der Akteur*innen, die zum Beispiel in Interviews erzeugt oder mittels Dokumenten öffentlich zugänglich sind, schwerlich als *Mittel* für die wissenschaftliche Rekonstruktion der Praxis ‚an sich‘ dienen können. Sprache, so die zentrale Annahme, bilde Wirklichkeit nicht einfach verlustfrei ab (vgl. auch Soeffner 2004: 75 f.). Vielmehr stellen Ex-post-Interpretationen situations- und adressatenspezifische Übersetzungen dar, die den Gegenstand sprachlicher Bezugnahme *transformieren* (vgl. Renn 2004). Mit Jörg Bergmann (1985: 305) lässt sich dieser Sachverhalt als Differenz zwischen einem primären und sekundären Sinnzusammenhang beschreiben:

> Die „retrospektive […] Darstellung eines Ereignisses [impliziert] immer eine *Deutung*. Nachträgliche Thematisierungen bilden gegenüber dem primären Sinnzusammenhang des sich vollziehenden Geschehens einen sekundären Sinnzusammenhang, in dem das vergangene und seinem aktuellen Sinn nach abgeschlossene Geschehen interpretativ neu erschaffen, eben re-konstruiert wird."

Als relevant erweist sich die forschungspraktische Folgerung dieser Feststellung: Setzt man exklusiv auf sprachliche oder anderweitige Teilnehmer*innen-Darstellungen, dann entzieht sich der primäre Sinnzusammenhang – hier: das leibliche Erleben und dessen Produktion – dem methodischen Zugriff; der methodische ‚Rückschluss' von der nachträglichen *Darstellungspraxis* auf jene Praxis, die *dargestellt* wird, ist nicht mehr methodisch kontrollierbar (vgl. auch Honer 2011: 29, 81; Hitzler/Eisewicht 2016: 37; Meyer 2015b: 60 f.), und man läuft überdies Gefahr, die Ex-post-Interpretationen der Akteur*innen bloß zu verdoppeln (vgl. Hammersley/Atkinson 2007: 86 ff.; Breidenstein et al. 2013: 186 ff.).[1]

(b) In unterschiedlichen Feldern lassen sich überdies mehr oder minder stark ausgeprägte Verbalisierungsbarrieren identifizieren, mit denen Teilnehmer*innen aus verschiedenen Gründen konfrontiert sind (vgl. den Systematisierungsvorschlag von Hirschauer 2001: 437 ff.). Zwei solcher Verbalisierungsbarrieren erweisen sich in der vorliegenden Arbeit als besonders relevant: die Selbstverständlichkeit sowie die „Sprachaversion" (Schindler 2011: 67) praktischen Tuns. Der erste Aspekt, der auf verschiedene Typen sozialer Praktiken in unterschiedlichem Ausmaß zutreffen mag, beruht darauf, dass Verhaltensweisen oftmals einer starken Habitualisierung bzw. Routinisierung unterliegen: Teilnehmer*innen sind aufgrund der (oft unhinterfragten) Geltung, Wirksamkeit und Offensichtlichkeit sozialer Praktiken handlungspragmatisch oftmals gar nicht darauf angewiesen, ihr Tun sprachlich zu begründen, zu legitimieren oder zu erklären. Viele Dinge ‚verstehen sich von selbst' bzw. ‚sind eben, wie sie sind' (vgl. Hirschauer 2001: 444).

Neben dieser eingelebten Selbstverständlichkeit sozialer Praktiken wird zweitens vor allem im Anschluss an Michael Polanyis Konzept (1983) des *tacit knowledge* immer wieder darauf hingewiesen, dass Teilnehmer*innen oftmals mit erheblichen Artikulationsschwierigkeiten zu kämpfen haben, wenn sie – etwa in Interviews – dazu aufgefordert werden, ihr praktisches Tun sprachlich zu explizieren. Insbesondere leibliche, auf einem praktischen Hintergrundwissen beruhende Verhaltensdimensionen sperren sich gegen eine Verbalisierung. Teilnehmer*innen sozialer Praktiken sind zwar in der Lage, spezifische Tätigkeiten auf der Grundlage einer „*implizite[n]* Vertrautheit und Könnerschaft" (Hörning 2004a: 19) auszuführen oder

[1] Damit soll die Methode des Interviews keineswegs pauschal diskreditiert werden. Vor dem Hintergrund des Gesagten ergibt sich allerdings eine Auffassung der forschungspraktischen Einsatzmöglichkeiten und Grenzen sozialwissenschaftlicher Interviews, die sich dadurch auszeichnet, dass die verbalen Darstellungen der Teilnehmer*innen nicht als methodische *Ressource* der Rekonstruktion sozialer Praktiken fungieren (vgl. auch Breidenstein et al. 2013: 82 ff. sowie Atkinson et al. 2003: 97 ff.; Deppermann 2013; Hammersley 2008: 89 ff.). Die Interviewten werden also nicht gleichsam als „surrogate researcher[s]" (ebd.: 92) behandelt, sondern deren *accounts* werden als ein eigenständiger Anteil des *Gegenstands*bereichs aufgefasst.

situationsrelevante Aspekte zu erfühlen und zu erspüren (vgl. etwa Böhle/Porschen 2011). Aber mitunter ist es ihnen nicht bzw. nur bedingt möglich, Gewohnheiten, sinnliche Wahrnehmungspraktiken oder Formen des Affiziertseins sprachlich zu explizieren – „We can know more than we can tell“, so Polanyis (1983 [1966]: 4) berühmtes Diktum.[2]

Die methodische Antwort der Ethnographie auf die geschilderten Herausforderungen besteht nun im systematischen Einsatz und der forschungspraktischen Kombination ihrer Kernaktivitäten: *teilnehmender Beobachtung* und *Verbalisierung* durch die Forschenden. Gerade für eine Soziologie leiblicher Praxis ist dabei wesentlich, dass durch die Herstellung einer Ko-Präsenz zum sozialen Geschehen ein „Nahkontakt“ (Hirschauer 2001: 448) etabliert werden kann, der Formen der Beobachtung ermöglicht, die nicht den Umweg über sprachliche (oder anderweitige) Ex-post-Darstellungen der Teilnehmer*innen nehmen müssen. So ist es etwa möglich, nicht zur Sprache gebrachtes oder sprachaversives, implizites Wissen ‚in den Blick‘ zu rücken, indem man in spezifischen Feldern partizipiert und darauf fokussiert, *wie* sich spezifische Tätigkeiten in actu vollziehen, welche handlungspragmatischen Bedingungen dabei relevant sind und welche praktischen Probleme die Teilnehmenden dabei zu bewältigen haben.

Zum anderen liegt die Autor*innenschaft hinsichtlich der Produktion von Primärdaten bei den Forscher*innen selbst: „Der Sozialwissenschaftler wird […] zum Texter“ (Soeffner 2003 [1991]: 45). Damit sind zwar die beschriebenen Verbalisierungsprobleme freilich nicht aufgehoben. Im Gegenteil: Auch Ethnograph*innen sind mit dem Problem konfrontiert, nicht-sprachliche Dimensionen des sozialen Geschehens zur Sprache zu bringen. Ebenso wenig können sie Wirklichkeit ‚so wie sie ist‘ einfach abbilden. Auch die Verbalisierungen der Forschenden stellen also, so wie diejenigen der Teilnehmer*innen, rekonstruierende Deutungen sozialer Sachverhalte dar (vgl. Hammersley 1992: 11 ff., 2008: 48). Sie produzieren „selektive, kontingente Übersetzung[en]“ (Renn 2004: 233). Aber: Die methodische *Kontrolle* des Übersetzungsprozesses entzieht sich den Ethnograph*innen nicht (vgl. auch Samudra 2008). Es sind die Forschenden *selbst*, die ihre *eigenen* Erfahrungen zur Sprache bringen (vgl. Breidenstein et al. 2013: 95 ff.; Hitzler/Eisewicht 2016: 39, 48; Meyer 2015b: 61; Lengersdorf 2015: 184 f.). Dementsprechend sind es auch die Ethnograph*innen, die über die praktische Angemessenheit des Verhältnisses zwischen den ‚im Feld‘ gemachten Erfahrungen (teilnehmende Beobachtung) und mehr oder weniger abstrakten, sprachlichen Wissensbeständen (Verbalisierung/Verschriftlichung) befinden: Die zentrale Operation der „Kontrolle der Differenz zwischen Beobachtung und Beobachtungsprotokoll ist bereits Teil einer Kontrolle des Beschreibens und einer Reflexion auf die ‚Fabrikation‘ […] und ‚Künstlichkeit‘ von Daten“ (Soeffner 2003: 46). Sie wird nicht an die Teilnehmer*innen delegiert.

[2] Für die hier implizierte Unterscheidung zwischen einem schwachen und einem starken Begriff impliziten Wissens vgl. Renn 2004: 234. Ein starker Begriff impliziten Wissens ist, so die theoretische Pointe, nicht mit einem bloß unthematischen und *potenziell* explizierbaren Wissen gleichzusetzen.

3.2 Ethnographische Praxis als Theoretische Empirie

Dass Beobachtung und der Prozess der Verschriftlichung freilich keine theoriefreien Tätigkeiten sind, die Wirklichkeit – vermeintlich jenseits aller Deutung – bloß registrieren, gereicht der Ethnographie nicht zum Nachteil. Analytisch orientierte und theoretisch interessierte ethnographische Vorgehensweisen (vgl. etwa Kalthoff 2003; Scheffer 2002; Snow et al. 2003; Vaughan 2009 und allgemein Kalthoff/Hirschauer/Lindemann 2008) kultivieren die Konstruktivität ethnographischer Beobachtung und Beschreibung insofern als nicht zuletzt auch theoretische Erkenntnisinteressen mitbestimmen und anleiten, was wie beobachtet und zur Sprache gebracht wird. Die Perspektivität und Theoriegeladenheit ethnographischer Beobachtungen, Beschreibungen und Analysen erweisen sich in dieser Hinsicht nicht als zu überwindende Übel, welche die soziologische Erkenntnisproduktion verzerren (vgl. auch Kalthoff 2003: 72), sondern vielmehr als produktive Ressourcen ethnographischer Forschung: Beobachtet und zur Sprache gebracht wird idealiter das, was sich auch als soziologisch relevant und anschlussfähig für spezifische Erkenntnisinteressen erweist (vgl. Amann/Hirschauer 1999), das es erlaubt vorhandenes soziologisches Wissen oder Theoriebestände zu irritieren, zu erweitern, zu modifizieren oder auch die heuristische Produktivität bestimmter theoretischer Sichtweisen in Anbetracht spezifischer Fälle zu exemplifizieren (vgl. Snow et al. 2003).

Allerdings ist in diesem Zusammenhang auf zwei wesentliche Aspekte hinzuweisen: Die Betonung der Bedeutsamkeit theoretischer Erkenntnisinteressen und zuhandener heuristischer „Sehinstrumente" (Lindemann 2008: 114) impliziert erstens nicht, dass diese schon zu Beginn der Forschung in konkreter Form vorliegen müssten. Unterstreicht man mit Anselm Strauss (1998 [1987]: 45 ff.) vielmehr den explorativen und zyklischen Charakter qualitativer Forschung, der sich durch ein beständiges Hin und Her zwischen Beobachtung, Datenproduktion und Analyse (im engeren Sinne der Interpretation von Datenmaterial, theoretischer Reflexion etc.) auszeichnet, dann wird ersichtlich, dass sich auch die analytischen Fokusse und Fragestellungen erst im Prozess der Forschung nach und nach konkretisieren. Es werden sukzessive Entscheidungen darüber getroffen, welche Sachverhalte sich als analytisch relevant oder interessant erweisen und welcher theoretischen Konzepte – gegenstandsbezogener und allgemeintheoretischer Natur – es bei der Rekonstruktion bedarf bzw. welche gegebenenfalls auch erst zu entwickeln sind.

So nahm die vorliegende Arbeit ihren theoretischen Ausgangspunkt zwar beim pragmatistischen Erfahrungsbegriff, doch diente dieser in der Anfangsphase des Projekts zunächst ‚lediglich' als sensibilisierendes Konzept im Blumer'schen Sinne (vgl. 1986 [1969]: 140 ff.): Er leitete die Auswahl des Gegenstandsbereichs an, informierte den Zugriff auf das Thema und bestimmte das Forschungsdesign mit. Im Zuge der Teilnahme im Feld und der fortschreitenden Interpretation des Datenmaterials war es in der Folge notwendig, spezifischere Konzepte mittlerer Reichweite heranzuziehen und (weiter) zu entwickeln sowie auch sozialtheoretische Konzepte zu spezifizieren und (punktuell) zu erweitern.

Eine starke Theorieorientierung ethnographischer Forschung impliziert zweitens die forschungspraktische Herausforderung, die Eigensinnigkeit sozialer Phänomene (vgl. Hirschauer 2008) nicht subsumtionslogisch zu unterlaufen, indem man nur mehr das beobachtet, was die Theorie nahelegt, oder nur mehr jene Aspekte beschreibt, denen sich die zuhandenen theoretischen Kategorien überstülpen lassen, und alles unpassend Erscheinende außer Acht lässt. Gerade das Offenbleiben für Neues und eine Attitüde der Entdeckung (Amann/Hirschauer 1999) sowie das flexible „Hin- und Herlavieren zwischen Empirie und Theorie“ (Scheffer 2002: 366 ff.) können in diesem Sinne als zentrale Anforderungen bzw. Qualitätsmerkmale ethnographischer Praxis (zumindest im hier verstandenen Sinne) aufgefasst werden.

Damit sich aber Theorie und Empirie „gegenseitig informieren“ (Kalthoff 2008: 10) können – das heißt: theoretische Konzepte als heuristische Sehinstrumente methodisch kontrolliert genutzt und diese in der Folge mit empirischen Sachverhalten konfrontiert werden können –, bedarf es der Herstellung eines *Empiriebezugs*. Forschungspraktisch ist man dementsprechend mit der Frage konfrontiert, wie es möglich ist, die theoretisch interessierenden Aspekte sozialer Phänomene – hier etwa: leibliche Verhaltensdimensionen – methodisch ‚verfügbar‘ zu machen, um eine Relationierung von Theorie und Empirie überhaupt gewährleisten zu können. Notwendig ist dazu die *methodische Herstellung der Beobachtbarkeit* sozialer Phänomene (vgl. auch Schmidt 2012: 253 f.), die allerdings mit der jeweiligen ‚materialen Beschaffenheit‘ verschiedener Gegenstandsbereiche variiert.

Ethnographische Praxis vollzieht sich demgemäß, so lässt sich zusammenfassen, in einem prozessual zu denkenden Spannungs- und Wechselverhältnis zwischen (a) theoretischen Erkenntnisinteressen und zuhandenen heuristischen Sehinstrumenten, (b) der materialen Beschaffenheit sozialer Phänomene und (c) der konkreten Ausgestaltung (und gegebenenfalls der fortlaufenden Adjustierung) konkreter forschungspraktischer Zugriffe.

3.3 Aktive Teilnahme als Instrument und Gegenstand ethnographischer Praxis

Im Rahmen ethnographischer Forschungsstrategien hat sich somit die Art und Weise der teilnehmenden Beobachtung, die zwischen starker und schwacher Teilnahme variieren kann (vgl. Breidenstein et al. 2013: 66 ff.), an den spezifischen Ausprägungen des Gegenstandsbereichs und den im Feld ‚vorfindbaren‘ praktischen Vollzugslogiken zu orientieren.[3] „Der Methodenzwang und die Methodizität ethnographischer Wissensproduktion“, so Amann und Hirschauer (1997: 20), „liegen im Feld des Empirischen, in der Kontakt- und Erfahrungssituation. Nicht die ‚Logik der Forschung‘, sondern die komplexe Pragmatik des Erfahrungsfeldes erfordert

[3] Impliziert ist hier auch, dass „der Gegenstandsbereich“, „das Feld“, „soziale Praktiken“ etc. nicht bereits vor dem forschungspraktischen Zugriff als *soziologische Wissensobjekte* existieren. Sie sind vielmehr als Resultate ethnographischen Forschens zu verstehen.

Verhaltens- und Beobachtungsweisen, die sich an dessen gelebter Ordentlichkeit entwickeln müssen“. Im Hinblick auf das hier verfolgte analytische Erkenntnisinteresse, eine Rekonstruktion der Produktion leiblicher Erfahrungen, erweist sich insbesondere ein Beobachtungsmodus als praktikabel, den man als *aktive Teilnahme* bezeichnen kann (vgl. Antony 2017b).

Die vorliegende Studie reiht sich damit in methodologische Positionen innerhalb der Ethnographie ein, die dafür votieren, nicht bloß distanziert und damit (mehr oder weniger) unbeteiligt zu beobachten, sondern – in feldspezifischen oder erst zu etablierenden Rollen – aktiv am sozialen Geschehen zu partizipieren (vgl. Adler/Adler 1987). Loïc Wacquant spricht in diesem Zusammenhang von einer *carnal sociology* bzw. *enactive ethnography* (2005; 2014; 2015): „that is, immersive fieldwork through which the investigator *acts out* (elements of) the phenomenon in order to peel away the layers of its invisible properties and to test its operative mechanisms“ (2015: 5; Hervorh. A.A.). Das Ziel einer solchen forschungspraktischen Strategie besteht darin, „to eschew a spectatorial viewpoint and to grasp action-in-the-making, not action-already-accomplished“ (2015: 2).[4]

Neben der Betonung leiblicher Dimensionen des eigenen Involviertseins, die von Wacquant (vgl. 2014: 8 ff.; 2015; vgl. auch Crossley 2007) in den Blick gerückt werden, positioniert sich eine derartige Forschungsstrategie kritisch gegenüber jenen ethnographischen Ansätzen, die pauschalisierend vor der Gefahr eines *going native* warnen (der Tendenz nach etwa Breidenstein et al. 2013: 43, 66). Ethnographien wie die vorliegende, die auf eine temporäre praktische Mitgliedschaft im Feld setzen, betrachten eine „deep immersion“ (Pollner/Emerson 2010: 118) nicht als zu vermeidendes Grundübel ethnographischer Praxis. Denn: „Immersion does not imply conversion“, so Atkinson et al. (2003: 50). Vielmehr ist die aktive Teilnahme im Feld ein notwendiger und forschungspraktisch angemessener *Zwischen*schritt ethnographischer Forschung, der die Produktion brauchbaren und aussagekräftigen Datenmaterials überhaupt erst ermöglicht (vgl. auch Kubes 2014: 118).

Dies lässt sich anhand des Gegenstands der vorliegenden Untersuchung, der Atemarbeit, veranschaulichen. Sie ist erstens eine Tätigkeit, die sich durch *Bewegungsarmut* auszeichnet: Die visuellen Beiträge sind, etwa in Atemtherapie-Einzelsitzungen, auf ein Minimum reduziert. Zweitens soll die Atemarbeit, wie bereits angedeutet, einen *leiblichen Selbstbezug* herstellen. Gemäß der praktischen

[4] Neben Wacquants *enactive ethnography*, die sich theoretisch insbesondere an Bourdieu orientiert, gibt es freilich auch andere ethnographische Ansätze, die – teils mit divergierenden Erkenntnisinteressen und vor dem Hintergrund unterschiedlicher theoretischer und methodologischer Vorannahmen – auf eine aktive Teilnahme setzen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit können z. B. verschiedene Spielarten der Autoethnographie (Anderson 2006; Ellis 1997), ethnomethodologisch orientierte *becoming-the-phenomenon*-Ethnographien (Pollner/Emerson 2010), sinnliche Ethnographien (Pink 2009; Kubes 2014), die lebensweltanalytische Ethnographie (Honer 2011; Hitzler/Eisewicht 2016), Spittlers (2001) Plädoyer für „dichte Teilnahmen“ oder *apprenticeship-based ethnographies* (Downey et al. 2014) genannt werden.

Logik des Feldes lässt sich etwas zugespitzt formulieren: Handlungspraktisch relevant ist für die Teilnehmer*innen atemtherapeutischer Praktiken nicht die Kultivierung körperlicher Darstellungen, sondern die Herstellung eines spezifischen, über das Atmen vermittelten leiblichen Erfahrens. Die Atemarbeit verfährt also nicht nur vergleichsweise ‚ausdrucksarm', sie setzt auch wesentlich bei Verhaltensdimensionen an, die sich ko-präsenten, aber *nicht* aktiv teilnehmenden Forschenden sowie audio-visuellen Aufzeichnungen (weitgehend) entziehen (vgl. Antony 2017b, 2018).

Durch ein pragmatisches Involviertsein im Feld können leibliche Aspekte der Atemarbeit (etwa die Herstellung von Aufmerksamkeitsfokussierungen) beobachtbar und in der Folge thematisierbar gemacht werden. Eine aktive Teilnahme ermöglicht es, sich der jeweiligen Praktik gleichsam auszusetzen und diese am eigenen Leibe zu (er-)spüren. Dies hat zwei relevante methodologische Implikationen: Erstens lassen sich so – über visuelle und auditive Beobachtungsformen hinausgehend – die handlungsleitenden Relevanzen und praktischen Selektivitäten spezifischer Tätigkeiten, deren „lived order" (Pollner/Emerson 2010: 119), überhaupt erst identifizieren. Zweitens heißt das aber auch, dass sich die Beobachtung nicht ‚freischwebend' vollzieht: Bei einer aktiven Teilnahme lassen sich die Forschenden auf die praktischen und normativen Imperative der beobachteten Praktiken ein und vollziehen die jeweiligen Tätigkeiten mit. Sie werden zum Teil der untersuchten Praktik.

Freilich kann auch eine solche – man könnte sagen: *gerade* eine solche – Vorgehensweise, will sie typische Teilnehmer*innenperspektiven nicht bloß verdoppeln, nicht darauf verzichten, sich analytisch von der Teilnahme im Feld zu distanzieren und das Erfahrene soziologisch zu befremden (vgl. Breidenstein et al. 2013: 29 ff., 42 ff., 68, 109 ff.; Hammersley/Atkinson 2007: 80 f.; Hitzler/Eisewicht 2016: 25 f. sowie Kuhn/Neumann 2015). Allerdings vollzieht sich der Akt der analytischen Distanzierung nicht bereits im Feld bzw. während des Tuns, sondern *nachgelagert*: (partiell) im Prozess des Schreibens und insbesondere in der Analyse und Interpretation der produzierten Feldprotokolle (vgl. auch Knoblauch 2002: 132; Hitzler/Eisewicht 2016: 50; Kuhn/Neumann 2015: 38). Sofern dies gelingt, ist auch eine Forschungsstrategie, die auf aktive Teilnahme setzt, „als Teil der Praxis der *Soziologie*, nicht als Teil der *untersuchten* Praxis anzusehen" (Schindler 2012: 171; Hervorh. A.A.).[5]

[5] Daran anschließend lässt sich mit Schindler (2012: 174) die Reduktion ethnographischer Praxis „auf eine (Forscher-)Person und ihre Rolle im Feld" kritisch hinterfragen. Schindler (ebd.; Hervorh. A.A.) schlägt stattdessen vor, ethnographisches und beobachtetes Tun als eine „Verschränkung von zwei *Praktiken*" zu denken, die „in gewissem Sinne parallel" ablaufen und „an einigen Stellen auch miteinander verknüpft sind".

Daraus folgt zum einen, dass ethnographische Praktiken nicht in der aktiven Teilnahme im Feld aufgehen. Das heißt, es handelt sich bei der aktiven Teilnahme lediglich um eine *Phase* des Gesamtforschungsprozesses, die immer wieder von anderen – am Schreibtisch, in der Interpretationssession etc. – abgelöst wird bzw. auf diese folgt. Zum anderen sind es über entsprechende theoretische, methodologische und forschungspraktische Wissensbestände und Fertigkeiten verfügende Soziolog*innen, die (aktiv teilnehmende) Ethnographie praktizieren. Sie zielen insofern auf eine *Soziologisierung* der eigenen im Feld gemachten, immer auch leiblichen, Erfahrungen qua genuin sozialwissenschaftlicher Forschungs-, Reflexions- und Interpretationspraktiken:

> „They are suffering beings of flesh and blood who […] understand much of their topic ‚by body' and then work, with varying degrees of awareness and analytic success, to tap and translate what they have comprehended viscerally into the conceptual language of their scholarly discipline." (Wacquant 2005: 467)

Ethnographische Forschungsstrategien, die auf eine aktive Teilnahme setzen, priorisieren folglich Beobachtungsmöglichkeiten und Teilnahmeformen, die sich *zunächst* an den Perspektiven und Erfahrungen der Feldteilnehmer*innen orientieren. Im *Feld* setzen aktiv teilnehmende Forschende intendiertermaßen darauf, eine „natürliche Einstellung" zu etablieren und die „wissenschaftliche Einstellung" (zumindest partiell) zu suspendieren (vgl. Schütz 2010 [1953]: 373, 368, 371). Aktive Teilnahmen stehen demgemäß im Dienste einer empirischen Rekonstruktion der Sozio-Logik spezifischer Praktiken aus einer erfahrenden Binnenperspektive. Das gründet auf der Annahme, dass man, um sich überhaupt von etwas distanzieren zu können, zuerst Nähe etablieren muss. Dementsprechend lässt sich auch davor warnen, die Befremdung *während des Beobachtens* zu weit zu treiben und den Gegenstand damit gleichsam zu dekonstruieren, bevor dieser überhaupt als solcher erfahrbar gemacht und damit forschungspraktisch erzeugt werden konnte (vgl. Knoblauch 2002: 131 f.).[6]

Überdies gilt: Die Rede von „aktiver Teilnahme" impliziert ex negativo freilich immer schon Formen ethnographischen Beobachtens, die als *nicht*-aktiv teilnehmend klassifiziert werden können. Es geht mir hier aber weder darum, die einen gegen die anderen Teilnahmemodi auszuspielen, noch ist die Unterscheidung als dualistischer Gegensatz gedacht (vgl. hierzu auch Hirschauer 2016c: 72 ff.). Es handelt sich vielmehr um eine graduelle Differenz, der im Hinblick auf

[6] Hier ist beispielsweise an aktive Versuche – etwa in Form der ethnomethodologischen *breaching experiments* (vgl. Garfinkel 1967: 35 ff.; Krämer 2016) – zu denken, mittels derer intendiert Störungen des routinehaften Geschehens produziert werden. Diese sind vor allem dann sinnvoll, wenn es darum geht, die eigenen Verstehensroutinen zu durchbrechen und „seen but unnoticed" (Garfinkel 1967: 36) Mechanismen der Produktion sozialer Ordnung offenzulegen. Anders ist die Situation aber dann gelagert, wenn man ohnehin als Neuling ins Feld kommt und praktisch damit beschäftigt ist, die Dinge ‚auf die Reihe zu bekommen'.

methodologische und forschungspraktische Überlegungen eine heuristische Funktion zukommt.[7]

Allerdings lässt sich eben auch eine Besonderheit aktiver Teilnahmen hervorheben, die keineswegs *allen* Modi der teilnehmenden Beobachtung zu eigen ist: Aktive Teilnahmen im hier verstandenen Sinne sind nicht mit der Beobachtung des eigenen Tuns, des Mit-Machens, Lernens, leiblichen Erfahrens etc. in spezifischen Feldern gleichzusetzen. Sie implizieren vielmehr ebenso – man denke an die beiden Kernaktivitäten des Ethnographierens: teilnehmendes Beobachten *und* Verbalisieren – eine nachträgliche Artikulation und Analyse des eigenen Tuns. Ethnographische Praxis als aktiv teilnehmende Praxis ist dementsprechend auch nicht nur, wie oftmals für ‚die' teilnehmende Beobachtung festgestellt wird, als *(Erhebungs-) Instrument* forscherischen Handelns zu begreifen (vgl. z. B. Kalthoff 2010: 361 f.; Breidenstein et al. 2013: 37, 90, 104). Sie ist vielmehr zugleich als *Gegenstand* bzw. als Teil des untersuchten Gegenstandsbereichs aufzufassen: „fieldwork", um nochmals Wacquant (2015: 5; Hervorh. A.A.) zu zitieren, „through which the investigator *acts out* (elements of) the phenomenon". Etwas zugespitzt lässt sich davon sprechen, dass die *Forschungs*praktiken und die *beforschten* Praktiken – zumindest partiell – zusammenfallen. Dies lässt es überdies gerechtfertigt erscheinen, ein solches Vorgehen als *auto*ethnographisch zu charakterisieren (vgl. Antony 2015).[8]

Die Konsequenz daraus ist, dass sich die im Feld gemachten Erfahrungen letztlich in irgendeiner Art und Weise – das heißt in welcher symbolisch transformierten Form auch immer – auch in Feldnotizen, Forschungsberichten, Veröffentlichungen usw. wiederfinden. Eine (auch) auf aktive Teilnahme setzende ethnographische Praxis überschreitet insofern – radikaler als andere – die analytische Trennung zwischen Beobachtung und Gegenstand. Aktiv teilnehmende Forschende sind in besonderem Maße dazu angehalten, ihr eigenes methodisches Tun und ihr leibliches Erfahren im Feld als Bestandteil des untersuchten Phänomens ernst zu nehmen (vgl. hierzu auch Kubes 2014). Die Praxis des Beobachtens – und damit zusammenhängend: die Teilnahme am Geschehen – erscheinen auch in der nachträglichen Interpretation der Feldprotokolle als unhintergehbares, (ko-)konstitutives Element des zu analysierenden Falls.

---

[7] Der „Variantenreichtum" verschiedener Formen teilnehmender Beobachtung verweist nach Müller (2016: 325) auf den Umstand, „dass die Forscherpositionierung eine feld- bzw. fallspezifische Angelegenheit ist, die nicht ohne Weiteres als Grundsatzfrage entschieden werden kann: So gibt es sowohl Felder, in denen gesteigerte Teilnahme nur für sehr wenige Ethnografen möglich ist, wie auch Felder, die sich kaum anders beforschen lassen, weil man als Forscher dasselbe tun muss wie andere Teilnehmer, um überhaupt Zugang zu Beobachtungen zu bekommen".

[8] Folgt man einem *solchen* Verständnis von Autoethnographie, dann ist nicht jede Form teilnehmender Beobachtung, weil sie erstens „danach verlangt, sich selbst (seinen Körper, seine Lebenszeit) einem Feld auszusetzen", und sie zweitens immer auch „Selbstbeobachtung einschließt" (Hirschauer 2016c: 72; vgl. auch Atkinson 2006), *per se* als „autoethnographisch" zu etikettieren. Der Begriff würde, so verwendet, gleichsam qua analytischer Konturlosigkeit unbrauchbar.

3.4 Methodenkombinationen: Binnensicht und Draufsicht, Praxis und Diskurs

Auch wenn aktive Teilnahmen im Feld eine geeignete Perspektive auf leibliche Verhaltensdimensionen eröffnen, operiert die vorliegende Untersuchung nicht allein auf der Grundlage einer teilnehmenden Beobachtung. Ich bediene mich zweierlei Formen der Methodentriangulation (vgl. allgemein zur Triangulation Atkinson et al. 2003: 144 ff., 160 ff.; Flick 2008; Kelle 2001; Kalthoff 2010). Auf der Ebene der Rekonstruktion des *praktischen Vollzugsgeschehens* in Atemsitzungen setze ich parallel zur aktiven Teilnahme im Feld – je nach Setting – auf synchrone Audio- oder Videoaufnahmen. Die Notwendigkeit, eine zusätzliche methodische Perspektive auf den Gegenstand zu generieren, erläutere ich in der Folge im Hinblick darauf, welche forschungspraktischen Vorteile eine solche Form der Triangulation insbesondere für eine Soziologie leiblicher Praxis mit sich bringt.[9]

Die soziale Welt der Atemarbeit geht allerdings nicht in der Durchführung von Atemsitzungen auf. So ist sie etwa auf eine spezifische Art und Weise organisiert, beinhaltet pädagogische Programme (wie z. B. Ausbildungslehrgänge und Workshops), architektonische und materielle Infrastrukturen, verschiedene Veranstaltungsformate und vor allem auch auf unterschiedlichen Trägermedien verteilte Diskurse, die die Atemarbeit zum Gegenstand haben. Da in diesem Buch nicht alle genannten Aspekte erschöpfend behandelt werden können, möchte ich in der Folge das Potenzial eines die Praxisanalyse ergänzenden *diskursanalytischen Zugriffs* erläutern. Eine solche Kombination von Praxis- und Diskursanalyse soll, so viel vorweg, dazu beitragen, eine arbeitsteilige Erforschung von verkörperter Praxis und (vermeintlich) „körperlosen Diskursen" aufzubrechen (Scheffer 2017: 492).

3.4.1 Binnensicht und Draufsicht: Aktive Teilnahme und technische Aufzeichnungen

Aktive Teilnahmen als Forschungsstrategie trachten, wie gezeigt wurde, danach, sich der Logik spezifischer Praktiken zu überlassen und das zu tun, was – unter vergleichbaren handlungspragmatischen Bedingungen – auch aktiv teilnehmende *Nicht*-Soziolog*innen (potenziell) tun würden. Damit geht allerdings auch eine Limitierung von Beobachtungsmöglichkeiten einher.[10] Es werden insofern Aufmerksamkeitsressourcen gebunden und Beobachtungskapazitäten eingeschränkt, als diese für *bestimmte* Aspekte des Handlungsgeschehens reserviert werden müssen (während andere Aspekte in den Wahrnehmungshintergrund rücken). Wenn

[9] Zur Reflexion eines solchen Vorgehens unter dem Blickwinkel der *Methodologie* der Triangulation vgl. weiterführend Antony 2018.

[10] Zu den Limitierungen und Schwächen teilnehmender Beobachtungen im Vergleich zu technischen Aufzeichnungen vgl. z. B. Heath/Hindmarsh 2002: 100 ff.; Knoblauch 2001a: 129 ff.; Meyer 2015b: 61 f. Zu den Grenzen und oftmals nicht explizierten Voraussetzungen audiovisueller Verfahren vgl. Hirschauer 2001: 433 ff.; Schindler/Liegl 2013: 51 f.

man etwa, um ein prägnantes Beispiel zu nennen, in der Rolle des Klienten eine Atemtherapie-Einzelsitzung beobachtet und eine zentrale normative und praktische Anforderung der Atemarbeit darin besteht, die Augen zu schließen, dann liegt es auf der Hand, dass all das, was sich visuell abspielt, nicht mehr in den Blick geraten kann (obwohl es unter Umständen von soziologischem Interesse sein könnte).

Ich möchte in der Folge fünf forschungspraktische Vorteile benennen, die sich durch eine synchrone Kombination von aktiven Teilnahmen und Audio- bzw. Videoaufzeichnungen erzielen lassen.[11] Diese beruhen auf meinen konkreten Forschungserfahrungen und können unterschiedlichen Phasen bzw. Aspekten des Forschungsprozesses zugeordnet werden: (1) dem Beobachten im Feld, (2) der Produktion von Datenmaterial und (3) Fragen der Datenqualität.

(1) Auf der Ebene der Beobachtung ermöglicht es der synchrone Einsatz von menschlichen und technischen ‚Aufzeichnungsinstrumenten', (a) *audio-visuelle Aspekte des Vollzugsgeschehens beobachtbar und konservierbar zu machen*, die ethnographischen Teilnehmer*innen aufgrund ihrer praktischen Involvierung entweder entgehen oder von diesen – wollen sie ‚im Spiel' bleiben – zumindest nicht genauer in den Blick genommen werden können. So ist es in einer Atemarbeit-Sitzung beispielsweise in praktischer Hinsicht sinnvoll, nicht auf die Instruktionen der Atemlehrer*innen zu reflektieren, sondern diese gleichsam auf sich wirken zu lassen (siehe 6.3). Als wesentlich erscheint mir aber ebenso, dass (b) *wissenschaftliche Beobachter*innen auch emotional dafür freigestellt werden, bestimmte Aspekte des Geschehens guten Gewissens vernachlässigen zu können.* Um ein Beispiel zu nennen: Das Wissen darüber, dass die sprachlichen Anleitungen der Therapeut*innen aufgezeichnet werden und somit anschließend verfügbar sind, ermöglicht es den Forschenden, dem verbalen Geschehen nicht *mehr* als die handlungspraktisch notwendige Aufmerksamkeit zu schenken, die aufgebracht werden muss, um (einigermaßen) kompetent im Feld partizipieren zu können. Darüber hinaus muss das Gesagte nicht memoriert werden. Die Forschenden werden in die Lage versetzt, sich ganz auf das praktische Tun einlassen zu können. Etwaige Spannungen zwischen feld- und wissenschaftsbedingten Beobachtungsinteressen können so zumindest abgemildert werden.

Methodologisch betrachtet und praxistheoretisch interpretiert bedeutet dies, dass das Beobachten auf verschiedene Instanzen *verteilt* wird. Wenn beide Formen des Beobachtens sich synchron vollziehen, hat man es sozusagen mit einem arbeitsteiligen Prozess zwischen Forschenden und technischen Aufzeichnungsgeräten zu tun. Verallgemeinernd lässt sich somit sagen: Durch eine solche ‚Kooperation'

[11] Die Kombination von teilnehmender Beobachtung und technischen Aufzeichnungen reicht prinzipiell von Forschungsdesigns, in denen Forschungsstrategien, die auf technisch-registrierende Methoden (vgl. allgemein Bergmann 1985) setzen, als „Hilfsdisziplin der Ethnographie" (Knoblauch 2002: 134; ähnlich auch Schindler/Liegl 2013) fungieren, bis hin zu jenen, in denen „ethnographisches Arbeiten […] in den Dienst" (Deppermann 2000: 104) registrierender Methoden gestellt wird. Das hier verfolgte Vorgehen ist insofern der ersten Option zuzurechnen, als die Identifikation der praktischen Relevanz und die empirische Rekonstruktion des Aufgezeichneten vor dem Hintergrund meiner aktiven Teilnahmeerfahrung erfolgen.

können einerseits *Limitierungen* einzelner Beobachtungsinstanzen (partiell) kompensiert werden (vgl. ausführlicher Antony 2018). Andererseits verändern sich – wie oben beschrieben – auch die Anforderungen, die an die beteiligten Einzel-Beobachter*innen gestellt werden.

(2) Auf der Ebene der Produktion von Datenmaterial sind zwei Aspekte zu nennen. Den Audio- und Videoaufzeichnungen kommt zum einen (c) ein spezifisches *evokatives Potenzial* hinsichtlich des Verfassens von Feldnotizen zu: Die Aufzeichnungen dienen gleichsam als Brücke zu den im Feld gemachten Erfahrungen. Beim Anhören oder Ansehen der Audio- oder Videoaufnahmen können leibliche Erfahrungen re-aktualisiert werden. Dies wirkt einerseits erinnerungsstimulierend. Andererseits wird das Schreiben von Feldnotizen durch die re-aktualisierten Erfahrungen implizit angeleitet: Das leibliche (Nach-)Erleben gibt dem Schreibprozess eine Richtung, begrenzt dieses und stellt damit einen Resonanzboden für die Auswahl passender Beschreibungen und Formulierungen dar.

In engem Zusammenhang damit steht zum anderen, dass es insbesondere bei aktiven Teilnahmen im Feld oftmals schwierig ist, die konkrete Reihenfolge der Ereignisse richtig zu memorieren und damit die Sequenzialität des praktischen Vollzugsgeschehens in die Feldprotokolle ‚hinüberzuretten'. Das nachträgliche Abhören bzw. Ansehen der Aufzeichnungen ermöglicht es somit, die eigenen verschriftlichten Erfahrungen sequenziell richtig aneinanderzureihen und diese den entsprechenden Transkriptionen (und Beschreibungen) zuzuordnen: Ich höre zum Beispiel beim Ansehen der Video- bzw. beim Abhören der Audioaufnahme eine bestimmte verbale Äußerung des Therapeuten, fühle mich daran erinnert, wie ich darauf reagiert habe, verschriftliche meine Felderfahrung und ordne diese dem Gesagten (das anschließend transkribiert wird) zu. So kann (d) *die Prozessualität des Geschehens besser konserviert und in der Folge rekonstruiert werden.*

(3) Schließlich ist auf einen Aspekt hinzuweisen, der sich insbesondere für die Rekonstruktion leiblicher Praxis als wesentlich erweist. Die Kombination von verschriftlichten Felderfahrungen und Transkriptionen (oder Beschreibungen des Geschehens) auf der Grundlage von Audio- und/oder Videoaufzeichnungen ermöglicht es, (e) einen *hybriden Datentypus* zu generieren. Dieser verfügt über eine spezifische Datenqualität, die beim singulären Einsatz von Einzelmethoden nicht erreicht werden kann: Feldnotizen und Transkriptionen werden nicht bloß aneinandergereiht, sondern unterschiedliche Dimensionen sozialer Praktiken – deren impliziter (das, was gefühlt wird) und öffentlicher Sinn (das, was sich kommunikativ zeigt) – können in der Folge auch in der Analyse aufeinander bezogen werden. So zeichnet sich die Atemarbeit, wie bereits in den obigen Beispielen angedeutet, etwa dadurch aus, dass sie insbesondere an den Schnittstellen zwischen den verbalen Anleitungen der Atemlehrer*innen und den leiblichen Anschlussaktivitäten der Klient*innen operiert. Man hat es hier also mit einem transmedialen Übergang zu tun, der unterschiedliche Wahrnehmungsmodalitäten impliziert – aus der Klient*innenperspektive betrachtet: das Hören des Gesagten und dessen leibliche ‚Umsetzung'. Ein verteiltes Beobachten – aktive Teilnahme einerseits, technische

Aufzeichnungen andererseits – ermöglicht in diesem Sinne auch ein *multimodales* Beobachten. Die Transmedialität des Geschehens kann in den Feldprotokollen festgehalten und in der Folge auch in der Analyse thematisiert werden (Tab. 3.1).

Tab. 3.1 Kombination von aktiver Teilnahme und technischen Aufzeichnungen

Phasen/Aspekte des Forschungsprozesses	Forschungspraktische Probleme und Herausforderungen aktiver Teilnahmen	Kompensation durch synchrone Audio-/Videoaufzeichnungen
Beobachten im Feld	Limitierung von Beobachtungsmöglichkeiten, praktikenspezifische Gerichtetheit von Aufmerksamkeitskapazitäten	Erfassen und Konservierung audio-visueller Dimensionen
		Emotionales Freistellen für selektives Beobachten
Datenproduktion	Grenzen der Memorierbarkeit	Re-Aktualisierung/Evokation von Felderfahrungen
		Rekonstruktion der Sequenzialität des Geschehens
Datenqualität	Transmedialität des Geschehens (z. B. ‚Schnittstellen' zwischen Gesprochenem und leiblichem Erfahren)	Verbindung verschiedener Datentypen (Transkriptionen/Beschreibungen und Verschriftlichung eigener Erfahrungen)

3.4.2 Praxis und Diskurs: Praktischer Vollzug und diskursive Selbstrepräsentationen

Die Tatsache, dass die soziale Welt der Atemarbeit nicht in der Durchführung von Atemsitzungen aufgeht, wirft ferner die Frage auf, inwiefern ein diskursanalytischer Zugriff dazu beitragen kann, eine Soziologie leiblicher Praxis grundlegend zu informieren und zu ergänzen.[12] Ich möchte diese Frage hier nicht unter sozialtheoretischen Gesichtspunkten behandeln, sondern einem Vorschlag von Andreas Reckwitz (2008) folgen und die Verbindung von Praxis- und Diskursanalyse auf *methodologischer* Ebene diskutieren und zeigen, was dies in forschungspraktischer Hinsicht bedeutet. Praktiken und Diskurse sind, folgt man Reckwitz, nicht „als zwei unabhängige Gegenstände" zu verstehen, „von denen dann, je nach theoretischem Hintergrund jeweils einem lediglich eine sekundäre Bedeutung zukommt".

[12] Zu unterschiedlichen diskursanalytischen Ansätzen in der Soziologie vgl. Angermuller/Wedl 2014 sowie Keller 2011. Zur Verbindung von Praxisanalyse (hier in einem weiten Sinne verstanden) und Diskursanalyse unter methodologischen Gesichtspunkten und im Hinblick auf unterschiedliche Forschungsstrategien vgl. z. B. Clarke 2005; Holstein/Gubrium 2011; Keller 2019; Ott/Langer/Rabenstein 2012; Reckwitz 2008; Scheffer 2013.

Vielmehr können sie als „zwei aneinander gekoppelte Aggregatzustände der materialen Existenz von kulturellen Wissensordnungen“ begriffen werden (ebd.: 201 f.). Der Unterschied besteht dann nicht auf der Ebene differenter Sozialontologien, sondern in differenten analytischen Perspektivierungen und forschungspraktischen Zugriffen: Körper werden nicht nur als Wissensträger konzeptionalisiert. Eine Diskursperspektive stellt auf den „Körper als *Gegenstand* von Wissensbeständen“ ab (Hirschauer 2016b: 23).

Wodurch zeichnet sich ein diskursanalytischer Zugriff im hier verstandenen Sinne aus? Diskurse begreife ich mit Reckwitz (2008: 203) als Produkte von „Praktiken der Repräsentation […], das heißt Praktiken, in denen Objekte, Subjekte und Zusammenhänge auf eine bestimmte, regulierte Weise dargestellt werden und in dieser Darstellung als spezifische sinnhafte Entitäten erst produziert werden“.[13] In diskursanalytischer Einstellung zielt man nun aber – idealtypisch gesprochen – weniger darauf, wie Diskurse praktisch hervorgebracht werden. Es geht vielmehr primär darum, „‚was‘ gesagt wird, wie die Welt auf der Ebene der Propositionen repräsentiert wird und wie diese Repräsentationen strukturiert sind […]“ (ebd.; vgl. auch Holstein/Gubrium 2011). „Diskurse“ können somit als materiale Resultate reflexiver Wissenspraktiken im oben erläuterten Sinne (2.3.3) verstanden werden: Sie stellen *symbolische Wissensbestände* dar, die in verschiedenen sozialen Welten mittels verschiedener materieller Trägermedien bzw. Infrastrukturen (vgl. Keller 2019: 57 ff.) – wie zum Beispiel Massenmedien, Websites, Fachbücher, Ratgeber, kommunikative Praktiken (etwa Gespräche) – zirkulieren (vgl. Keller 2011: 71). Sie tragen zur (Re-)Produktion kollektiver Wissensordnungen bei und sind für einzelne Teilnehmer*innen sozialer Welten prinzipiell zugänglich und rezipierbar – wobei forschungspraktisch betrachtet „überwiegend textförmige Daten, das heißt ‚natürliche‘ Aussageereignisse“ (ebd.: 75) untersucht werden.[14] Wie lässt sich nun die Integration eines diskursanalytischen Zugriffs im hier verfolgten ethnographischen Forschungsdesign begründen?

Fragt man, in welcher Hinsicht diskursives Wissen über die Atemarbeit für Teilnehmer*innen praktisch relevant wird, dann lautet die Antwort zunächst: Interessierte können damit (vorab) überhaupt erst ein Verständnis davon gewinnen, was unter „Atemarbeit“ oder „Atemtherapie“ zu verstehen ist und welche Zwecke diese

[13] Ähnlich auch Keller (2011: 8): „Der Bezug auf den Begriff ‚Diskurs‘ erfolgt dann, wenn sich die theoretischen Perspektiven und die Forschungsfragen auf die Konstitution und Konstruktion von Welt im konkreten Zeichengebrauch und auf zugrunde liegende Strukturmuster oder Regeln der Bedeutungs(re-)produktion beziehen. Diskurse lassen sich als mehr oder weniger erfolgreiche Versuche verstehen, Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren“.

[14] Freilich geben auch Diskurse den Leser*innen ‚Anleitungen‘ an die Hand, wie sie zu lesen und zu verstehen sind. In diesem Sinne lässt sich auch die *Rezeption* von Diskursen als eine Praktik begreifen, an der sowohl Rezipient*innen (mit unterschiedlichen Wissens- und Kompetenzniveaus) als auch Texte beteiligt sind (vgl. Smith 2005 [1990]).

verfolgt. So erkundigen sich etwa potenzielle Klient*innen auf einschlägigen Internetseiten, an einer „Atemlehrer*innen"-Ausbildung Interessierte führen Gespräche mit bereits ausgebildeten Atemlehrer*innen, auf einschlägigen Veranstaltungen stößt man auf Flyer, die die Atemtherapie bewerben, man findet entsprechende Videos auf YouTube usw. Teilnehmer*innen rekurrieren damit auf eine sozialweltspezifische diskursive „knowledge base" (Knorr Cetina 2001: 175): In unterschiedlichen Rollen (als Interessierte, als jene, die bereits Erfahrung gesammelt haben etc.) und auf der Grundlage verschiedener Teilnahmemodi (lesend, Videos schauend, Gespräche führend etc.) treten sie mit der sozialen Welt der Atemarbeit kommunikativ in Kontakt.

Soziologische Beobachter*innen können sich das Vorhandensein derartiger diskursiver Selbstrepräsentationen zunutze machen. Die Tatsache, dass sich die soziale Welt der Atemarbeit ihren (potenziellen) Teilnehmer*innen gegenüber verständlich zu machen trachtet und sich so überhaupt erst als eine identifizierbare soziale Welt konstituiert, bietet nämlich zugleich ein ‚Sprungbrett' dafür, den *soziologischen* Rezipient*innen rekonstruktiv zu vermitteln, was „Atemtherapie" bzw. „Atemarbeit" eigentlich ist bzw. sein soll. Im Hinblick auf das in dieser Untersuchung verfolgte ethnographische Forschungsdesign bedeutet dies, dass ich als (aktiv) teilnehmender Beobachter, der in die Rolle des „Klienten" (ohne Vorerfahrung) schlüpft, zugleich auch die „Rolle eines lernwilligen *Neulings*" (Breidenstein et al. 2013: 66) einnehme. Ich selbst trete dem Feld als interessierter Unwissender, als „exemplarische[r] Fremde[r]" (ebd.: 59) gegenüber, der sich in einer Art und Weise über die Atemarbeit informiert, wie es potenziell auch andere Interessierte tun (könnten). Als teilnehmender Beobachter wird also der wissenschaftliche Beobachter auch zum Rezipienten von im Feld zirkulierenden Diskursen. Das Lesen (oder auch Erzählt-Bekommen) über Atemarbeit ist in diesem Sinne eine Interessierten- bzw. Einsteiger*innen-Praktik, die soziologische Teilnehmer*innen methodisch gleichsam nachahmen können.[15] Dies ermöglicht es – freilich ausschnitthaft –, symbolische Wissensbestände zu inspizieren und die Atemarbeit auf der Grundlage diskursiver Selbstrepräsentationen in einen größeren – man könnte vielleicht sagen: mesosoziologischen – Zusammenhang zu stellen. Die „diskursiven Rahmungen der beobachteten Praktiken" geben in diesem Sinne Aufschluss „über die Möglichkeitsbedingungen ihrer Existenz und ihres Vollzugs sowie deren [möglichen; A.A.] Effekte" (Ott/Langer/Rabenstein 2012: 172).

[15] Dies bedeutet freilich nicht, dass Teilnehmer*innen-Praktiken des Lesens und wissenschaftliche Lese- und Analysepraktiken völlig identisch wären. Die wissenschaftliche Einstellung zeichnet sich – zumindest in bestimmten Phasen des Forschungsprozesses – durch eine analytische Distanz zum Gegenstand aus (vgl. Schütz 2010 [1953]), wie sie etwa in der künstlichen Dummheit (Hitzler 2001: 167 f.) oder in unterschiedlichen Befremdungsstrategien (vgl. Hirschauer 2010) zum Ausdruck kommt. Gleichwohl sind beide Formen des Rezipierens als Lese-Praktiken im Hinblick auf den *Partizipationsmodus* in struktureller Hinsicht ähnlich.

3.5 Datengrundlage und methodisches Vorgehen[16]

3.5.1 Diskursanalyse: Symbolisches Wissen über die Atemarbeit

Dem diskursanalytischen Teil dieser Studie (Kap. 4) liegen insbesondere Website-Inhalte und Interviews zugrunde. Ich fokussiere zum einen auf die textuelle ‚Außendarstellung' des Vereins *atman – Österreichischer Verein für Integratives Atmen* und (ausschnitthaft) auf diejenige der *Berufsvereinigung österreichischer Atemlehrer* (für nähere Informationen zu beiden Organisationen und zur Feldkonstitution siehe 4.1.1). Überdies nehme ich 18 Anbieter*innen-Websites in den Blick (siehe „Datenmaterial und Abkürzungsverzeichnis", S. 231). Dabei handelt es sich um die persönlichen Homepages von Mitgliedern des Vereins *atman* bzw. der *Berufsvereinigung*, auf denen diese ihre Dienste als Atemlehrer*innen bzw. Atemtherapeut*innen offerieren. Zum anderen habe ich – ergänzend – vier Interviews mit Mitgliedern der sozialen Welt der Atemarbeit geführt, die sich allesamt dem Vereinskontext zuordnen lassen.

Alle Daten wurden mittels der computergestützten Analysesoftware MAXQDA verwaltet und kodiert. Beim Interpretationsprozess orientiere ich mich an den Kodierverfahren der Grounded Theory-Methodologie (Strauss 1998 [1987]: 56 ff., 90 ff.). Das Datenmaterial wurde zunächst offen kodiert. Nach dem Entwickeln von Sub-Fragestellungen, wie sie in den einzelnen empirischen Abschnitten Schritt für Schritt verfolgt werden, wurde das Datenmaterial selektiver im Detail kodiert – einerseits im Hinblick auf die Identifikation verschiedener diskursiver Strategien und deren jeweilige Logiken (z. B. unterschiedliche Strategien der Erzeugung kultureller Autorität des Vereins *atman*), andererseits mit Blick auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen Kodes (z. B. hinsichtlich der Frage, wie verschiedene diskursive Strategien zusammenspielen, um ein Wissensobjekt „Atem" diskursiv hervorzubringen). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass ich – praxeologisch informiert – nicht nach den (mutmaßlich) zugrundeliegenden Absichten oder Intentionen der Produzent*innen textueller und mündlicher Darstellungen frage. Der analytische Fokus auf *diskursive Strategien* impliziert die Frage nach dem Wie der Darstellung und damit zusammenhängend nach den ‚Funktionen' von Äußerungen, die sich in spezifischen Formen der Textgestaltung und der mündlichen Kommunikation dokumentieren. Ich frage aber ebenso nach den (impliziten) Logiken der dargestellten *Inhalte* (z. B. nach der Bedeutung dessen, was der „Atem" in der sozialen Welt der Atemarbeit meint). Beide Aspekte, diskursive Strategien und Inhalte, sind, wie noch deutlich wird, nicht voneinander zu trennen.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass die Analyse der Interviewtranskriptionen zwar auf eine Rekonstruktion diskursiver Praktiken abstellt. Allerdings gehe ich hierbei nicht sequenzanalytisch vor, so wie dies insbesondere bei interaktionsanalytisch fundierten Analyseverfahren wie zum Beispiel der Konversationsanalyse (vgl.

[16] Ich verzichte hier auf eine idealisierte Darstellung des Interpretationsprozesses und führe stattdessen im Empirie-Teil anhand einschlägiger Beispiele vor Augen, wie ich zu meinen Schlussfolgerungen gekommen bin.

Bergmann 2007b: 529; Eberle 1997: 252 ff.) oder der Hermeneutischen Wissenssoziologie (vgl. Soeffner 2004: 82 ff.) der Fall ist. Im Mittelpunkt steht hier weniger die lokale Produktion von Äußerungen in ihrem interaktiven Vollzug, sondern die Identifikation und Rekonstruktion jener in den diskursiven Strategien zum Ausdruck kommenden typischen symbolischen Wissensbestände, die – freilich immer anlassbezogen – von den Interviewten in der Gesprächssituation ‚aufgerufen' und re-aktualisiert werden (z. B. die explizite Abgrenzung zum „Esoterischen" als Legitimationsstrategie der sozialen Welt der Atemarbeit).

3.5.2 Praxisanalyse: Die Atemarbeit im praktischen Vollzug

Das methodische Vorgehen, das ich im Rahmen des praxisanalytischen Zugriffs verfolge, entspricht dem einer Fokussierten Ethnographie (vgl. Knoblauch 2001a): Ich stelle jene zeitlich eng umgrenzten Episoden in den Mittelpunkt meiner Analyse, in denen Atemlehrer*innen bzw. -therapeut*innen gemeinsam mit ihren Klient*innen daran arbeiten, „Atem"-Erfahrungen methodisch (im Sinne der Ethnomethodologie) hervorzubringen (vgl. Bergmann 2007a: 121 ff.). Anders als beim diskursanalytischen Vorgehen, das primär auf die ‚fertigen' *Produkte* diskursiver Praktiken abstellt, geht es hier also um die körperlich-interaktive *Herstellung* der Atemarbeit in ihrem real-zeitlichen Verlauf, in konkreten Lokalitäten samt der Nutzung und Mobilisierung materieller Infrastrukturen und Artefakte.

Der Prozess der Beobachtung erfolgte im Rahmen einer aktiven Teilnahme in Kombination mit synchronen Videoaufnahmen (siehe 3.3 und 3.4.1) an sieben sogenannten „Einzelsitzungen", die ich über einen Zeitraum von insgesamt sechs Monaten in der Rolle des „Klienten" bei einem langjährig tätigen Atemtherapeuten absolviert habe. Ich habe außerdem an zwei Gruppenveranstaltungen teilgenommen und diese mit einem Audioaufnahmegerät aufgezeichnet. Es handelt sich dabei einerseits um die „Atemschule", einen Kurs mit bis zu zwölf Teilnehmer*innen, der in einer Salzgrotte stattfindet, und um eine Veranstaltung des Vereins *atman*, die „Österreichischen Atemtage". Ferner stehen mir ergänzend Videoaufnahmen von vier weiteren Einzelsitzungen zur Verfügung, die eine Kollegin absolviert hat.[17] Die Produktion des Datenmaterials beruht auf der Erstellung von Feldnotizen (die durch Beschreibungen auf der Grundlage der Videos und Audioaufnahmen ergänzt wurden) und der Transkription der sprachlichen Anteile des Geschehens. Die Feldprotokolle sind dementsprechend eine verschränkte Form aus (ethnographischen) Beschreibungen und Transkriptionen.

Wie auch im Falle des diskursanalytischen Zugriffs erfolgte die Analyse des Datenmaterials mittels Nutzung von MAXQDA und unter Rückgriff auf die Kodierverfahren der Grounded Theory-Methodologie. Auch die Feldprotokolle wurden

[17] Die Kollegin hat überdies kurze Protokolle dieser Sitzungen angefertigt. Ich möchte mich ganz herzlich bei ihr bedanken!

zunächst offen und anschließend – im Hinblick auf die generierten Fragestellungen – selektiver kodiert, wobei hierbei sowohl die praktischen Bedingungen der Produktion von Atem-Erfahrungen (wie z. B. räumliche Abschottung und materielle Infrastrukturen) und insbesondere die interaktiven und individuellen Strategien der Teilnehmenden im Mittelpunkt der Analyse stehen. Anders als bei der Rekonstruktion diskursiver Wissensordnungen ist bei der Analyse des praktischen Hervorbringens von Atem-Erfahrungen die Sequenzialität des Geschehens bei der Interpretation in Rechnung zu stellen: Atemsitzungen folgen nicht nur einer spezifischen ritualisierten Logik, die sich in ähnlicher Form von Sitzung zu Sitzung wiederholt (siehe 6.1); die Herstellung von Atem-Erfahrungen beruht auf einem interaktiven „Generierungsprozess" (Bergmann 2007a: 123), insbesondere in einer wiederkehrenden Abfolge aus sprachlichen Instruktionen des Therapeuten und körperlichen Anschlussaktivitäten der Klientin. Die sprachlichen Äußerungen und leiblichen Anschlussaktivitäten können dementsprechend nicht isoliert für sich betrachtet, sondern müssen in der Analyse in Beziehung zueinander gesetzt werden.

Teil II

Eine Soziologie holistischer Erfahrung: Die Atemarbeit

4 Diskursive Wissensordnungen der sozialen Welt der Atemarbeit

Für eine Soziologie leiblicher Praxis ist es nicht nur wesentlich, die situative Herstellung unterschiedlicher Formen von Leiblichkeit zu analysieren. Praktiken sind stets auch in historisch gewachsene, kulturelle Ordnungszusammenhänge eingebettet, die sich durch bestimmte Aktivitäten und Themen, die Beteiligung verschiedener Kollektive, technologische und materielle Infrastrukturen, spezifische Diskurse und gegebenenfalls auch (formale) Organisationen auszeichnen. Anders ausgedrückt: Praktiken vollziehen sich nicht in einem ‚luftleeren Raum', sondern in transsituativen Konstellationen mit ihrer jeweils eigenen Sozio-Organisation, ihren Spielregeln, Relevanzen usw. Das pragmatistisch-interaktionistische Konzept der *sozialen Welten*, wie es Anselm Strauss (1978, 2008 [1993]: 209 ff.) und seinen Mitforscher*innen entwickelt haben, erlaubt es, diese Aspekte analytisch zu fassen (vgl. als Überblick Clarke/Star 2008; Strübing 2007a: 73 ff.). Ausgehend von einer solchen Theorieperspektive und unter zusätzlichem Rückgriff auf Karin Knorr Cetinas (2002, 2007) Konzept der *Wissenskulturen*, das danach fragt, welche Logiken der Wissenserzeugung sozialweltspezifisch identifiziert werden können, fokussiere ich in diesem ersten empirischen Kapitel auf die *diskursive Wissensarbeit der Atemarbeit-Anbieter*innen* als zentralen Bestandteil der sozialen Welt der Atemarbeit.

Als wesentlich für einen solchen Fokus erweist sich die Annahme, dass sozialweltspezifische Praktiken nicht bloß ausgeführt werden, sondern dass auch *über sie* kommuniziert wird. Diese sich als Diskurse materialisierenden Äußerungen erlauben damit nicht nur ein Verständnis der Existenz und der zentralen Funktionslogiken sozialer Welten im Allgemeinen. Von unmittelbarer praktischer – und damit auch: soziologischer – Relevanz sind diskursive Praktiken vor allem deswegen, weil sie *Teilnehmer*innen* sozialer Welten Auskunft darüber geben, was es mit der Atemarbeit auf sich hat. Ich frage dementsprechend danach, mittels welcher symbolischen Prozesse der Sinn-Produktion sich die soziale Welt der Atemarbeit gegenüber *interessierten Außenstehenden* bzw. potenziellen Klient*innen darstellt. Dies macht einerseits eine empirische Analyse jener diskursiven Praktiken notwendig, mittels

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_4

derer die Atemarbeit als eine spezifische Form von Dienstleistungsarbeit hervorgebracht wird, die sich insbesondere durch die Kultivierung einer selbstverständlichen körperlichen Aktivität, das Atmen, auszeichnet. Es geht also darum, welche „Deutungen“ an diese physiologische „Grundfunktion herangetragen werden“ (Ehrensperger 2020: 186). Andererseits ist, wie zu zeigen sein wird, die diskursive Konstruktion der Atemarbeit nicht von der diskursiven Selbst-Inszenierung der Produzent*innen atemarbeitsspezifischen Wissens und der Atemarbeit-Anbieter*innen zu trennen.

Nach einer Erläuterung des Konzepts der sozialen Welten und einer kurzen Beschreibung des Prozesses der Feldkonstitution, der primär am Verein *atman – Österreichischer Verein für Integratives Atmen* ansetzt, erfolgt in einem ersten Schritt eine empirisch-rekonstruktive Charakterisierung der Atemarbeit und eine Explikation meines Verständnisses holistischer bzw. ganzheitlicher Praktiken (4.1). Im Anschluss daran frage ich danach, wie der Verein als zentraler ‚Akteur‘ der sozialen Welt der Atemarbeit diskursiv konstruiert wird (4.2). Diese ersten beide Abschnitte zielen darauf, ein Verständnis davon zu gewinnen, wie eine zentrale – sich als autoritativ inszenierende – Instanz der sozialen Welt der Atemarbeit ihr Tun definiert und dieses – und sich selbst – zu legitimieren versucht. Danach wende ich mich ausführlich der Frage zu, wie die Wissensdomäne der Atemarbeit abgesteckt wird und welcher Logik die diskursive Konstruktion atemarbeitsspezifischer Wissensobjekte folgt (4.3). Das Atmen der Atemarbeit wird nicht lediglich als biochemischer Stoffwechselvorgang begriffen, sondern als eine zu kultivierende *Technik des Körpers* (Mauss 1989 [1935]), die als therapeutisches Instrument fungiert und derart auf zu bearbeitende Probleme und Anliegen der Klient*innen verweist. Schließlich zeige ich, basierend auf einer Analyse von Websites von Mitgliedern des Vereins, auf denen diese ihre Dienste als Atemlehrer*innen bzw. Atemtherapeut*innen anbieten, wie Klient*innen angesprochen und interessiert gemacht werden (sollen) (4.4). Die Diskursarbeit der Atemarbeit-Anbieter*innen zielt wesentlich darauf, ihre Dienstleistungen lebensweltlich anschlussfähig zu machen, indem sie direkt in Relation zu den Bedürfnissen potenzieller Klient*innen gesetzt werden.

4.1 Die soziale Welt der Atemarbeit und „ganzheitliche“ Praktiken

4.1.1 Die soziale Welt der Atemarbeit und der Verein *atman* als zentrale Instanz der Produktion atemarbeitsspezifischen Wissens

Soziale Welten lassen sich mit Strauss als jene auf kollektivem Verhalten beruhende Sozialzusammenhänge verstehen, die sich analytisch anhand bestimmter Kernaktivitäten identifizieren lassen (vgl. Strauss 1978) – also zum Beispiel die soziale Welt der soziologischen Forschung oder die soziale Welt der Atemarbeit. „The activities and communications within these worlds“, so Strauss (ebd.: 121 f.), „focus differentially around matters intellectual, occupational, political, religious, artistic, sexual,

recreational; that is, social worlds are characteristic of any substantive area". Insofern eine soziale Welt auf einer Gleichgerichtetheit oder zumindest Kompatibilität der Perspektiven ihrer Mitglieder beruht – etwa durch gemeinsam geteilte (Sonder-) Wissensbestände oder ein spezifisches Telos, das wiederum ein kollektives Engagement impliziert –, stellt diese „keine soziodemographische Kategorie, sondern [...] ein[en] *Kulturraum*" dar, „in dem sich Akteure wechselseitig aufeinander beziehen" (Strübing 2007a: 85; Hervorh. A.A.). Ebenso ist zu betonen, dass soziale Welten verschiedene Größenordnungen aufweisen und ihre Grenzen mehr oder weniger diskret und stabil sein können. Mit dem Konzept können „sowohl große und eher amorphe soziale Aggregate [...] als auch sehr kleine und klar strukturierte Einheiten [...] erfasst werden" (ebd.: 91). Das heißt: Welche Konstellationen kollektiven Handelns jeweils als soziale Welten untersucht werden, hängt wesentlich auch von den jeweiligen Problemstellungen und analytischen Interessen der Forscher*innen ab.

Das Konzept der sozialen Welt erweist sich in verschiedenerlei Hinsicht als anschlussfähig für praxistheoretische Zugriffe und bietet darüber hinaus vor allem die Möglichkeit, die hier verfolgte Verbindung zwischen Praxis- und Diskursanalyse theoretisch zu fundieren. Zunächst eröffnet es die Möglichkeit, den Sachverhalt in den Blick zu rücken, dass Praktiken stets raumzeitlich und soziomateriell situiert sind (vgl. hierzu auch Clarke 2005; Schatzki 2002). Das heißt, die jeweiligen Kernaktivitäten (*primary activities*) lassen sich als sozialweltspezifische Praktiken verstehen, die auf unterschiedliche Art und Weise mit anderen Praktiken verknüpft, mit materiellen Arrangements (wie z. B. architektonischen oder technologischen Infrastrukturen) verbunden und (gegebenenfalls) auf verschiedene *sites* verteilt sind. Soziale Welten sind darüber hinaus nicht als abgeschlossene Einheiten zu verstehen. Sie weisen an ihren Rändern vielmehr Überlappungen (*intersections*) – etwa durch multiple Mitgliedschaften oder Bezugnahmen zwischen sozialen Welten – auf und sie können in unterschiedliche Subwelten ausdifferenziert sein (*segmentations*) (vgl. Strauss 1984). Dies impliziert nicht nur, dass soziale Welten und deren Subwelten – ganz im Sinne einer praxistheoretischen Prozessperspektive – als mehr oder weniger fluide ‚Gebilde' zu verstehen sind, die kontinuierlich hervorgebracht und (re-)stabilisiert werden müssen und damit auch: historischen oder kurzfristigen Transformationen unterliegen. Sie zeichnen sich auch durch spezifische Formen des Organisierens und durch die Bearbeitung und das Management ihrer Umweltbezüge aus.

Mit Blick auf die empirische Erforschung sozialer Welten votiert Strauss dafür, „not to confine ourselves to looking merely at forms of communication, symbolization, universes of discourses, but also examine palpable matters like activities, memberships, sites, technologies, and organizations typical of particular social worlds" (Strauss 1978: 121). Als relevant für die Untersuchung sozialer Welten erweisen sich damit einerseits die praktischen Aktivitäten selbst. Zugleich weist er aber andererseits auch darauf hin, dass die Kommunikation über diese Aktivitäten und über soziale Welten insgesamt als zentraler Bestandteil dieser aufzufassen sind. Kurz: Es wird nicht nur ‚praktiziert', sondern in sozialen Welten finden sich auch verschiedene Formen diskursiver (Selbst-)Repräsentationen, die Strauss beispielsweise

anhand verschiedener Legitimationsstrategien beleuchtet (vgl. Strauss 1982): „To become a distinct social world“, so Strauss (ebd.: 174; Hervorh. A.A.), „there has to emerge a *collective definition* that certain activities are worth doing, and ‚we‘ are doing them“. Das heißt, erst durch diskursive Praktiken – zum Beispiel des Abgrenzens, des Theoretisierens oder des Standardisierens und Bewertens –, die sich nach innen als auch nach außen richten können, werden soziale Welten als eigenständige Gebilde erkennbar und damit als solche erst (mit) hervorgebracht. Die Frage nach den Grenzen sozialer Welten stellt sich vor diesem Hintergrund als eine empirische dar, die immer auch diskursiv durch die beteiligten Akteur*innen (die beispielsweise spezifische Authentizitäts- und Legitimitätsstandards für ihr Tun beanspruchen) ‚erarbeitet‘ werden müssen.

Das Konzept der sozialen Welten ermöglicht es also zum einen, die *diskursiven Praktiken* und Aushandlungsprozesse im Hinblick auf spezifische Kernaktivitäten und das Management der Umweltbezüge zwischen sozialen Welten oder sozialen Welten und deren Subwelten in den Blick zu nehmen. Zum anderen ist es der *Vollzug von Praktiken* im Sinne sozialweltspezifischer Kernaktivitäten, die einer Rekonstruktion bedürfen (Kapitel 5 bis 7).

Um nachvollziehbar machen zu können, welche Aspekte der sozialen Welt der Atemarbeit hier in einem ersten Schritt diskursanalytisch untersucht werden, möchte ich den Prozess der Feldkonstitution beleuchten (vgl. Breidenstein et al. 2013: 59 f.). Konturen nahm das Feld bereits kurz nach meinem Erstkontakt mit der Atemarbeit an. Dieser vollzog sich im Rahmen eines ersten Interviewtermins mit Martin*[1], der eine Ausbildung zum „Atemlehrer“ absolvierte. In einem auf dieses Erstgespräch folgenden Mailaustausch wies mich Martin auf den 1991 gegründeten, in Wien ansässigen Verein *atman – Österreichischer Verein für integratives Atmen* hin, der auch das Ausbildungsprogramm, an dem Martin teilnahm, anbietet. Der Verein ist wiederum eng mit der *Berufsvereinigung österreichischer Atemlehrer* verbunden. Die auf der Website der *Berufsvereinigung* (W-1) beschriebenen „Hauptaktivitäten“ bestehen in der Veranstaltung der jährlichen stattfindenden „Atemtage“ (die als „Fachtagung[en]“ beschrieben werden), im Angebot von „Aus- und Fortbildungsprogramme[n]“, der Organisation von „Atemveranstaltungen“ sowie der Veröffentlichung von „Publikationen“.[2] Im Zuge des Interviews (I-1) machte Martin mich überdies auf eine im Feld als zentral erachtete Monographie zur Atemarbeit, Wilfried Ehrmanns *Handbuch der Atemtherapie* (2004), aufmerksam und stellte in der Folge Kontakt zum Buchautor und zu zwei weiteren Interviewpartner*innen her. Der in Wien ansässige Verein *atman* und die mit ihm verbundenen Atemarbeit-Anbieter*innen sind Teil einer lokalen – soll heißen: vornehmlich in Österreich aktiven – Subwelt der sozialen Welt der Atemarbeit. Zugleich ist der Verein aber auch „organizational member“ der *International Breathwork Foundation* (IBF) und

[1] Die bei der ersten Nennung mit einem Stern versehenen Vornamen weisen auf Pseudonymisierungen hin. Sollten Namen nicht pseudonymisiert werden, so geschieht dies im Einverständnis mit den genannten Personen.

[2] Eine Mitgliedschaft in der *Berufsvereinigung* impliziert zugleich auch eine Mitgliedschaft beim Verein *atman* – und umgekehrt.

damit in einer transnational agierenden Sozialwelt zu verorten (W-3). Wenn in der Folge unbestimmt von „der" sozialen Welt der Atemarbeit bzw. von „Atemarbeit" oder „Atemtherapie" die Rede ist, dann ist damit, wenn nicht anders ausgewiesen, immer diese spezifische, lokale Subwelt gemeint.

Die Strategie, für die Feldkonstitution in einem ersten Schritt beim Verein anzusetzen, der auch in den Gesprächen, die ich mit Mitgliedern der sozialen Welt der Atemarbeit geführt habe, immer wieder Erwähnung fand, ermöglicht es, auf einen vergleichsweise stark institutionalisierten Ordnungszusammenhang abzustellen und überdies auf einen ‚Akteur', der für sich beansprucht, legitimes und anerkanntes Atemarbeit-Wissen zu produzieren und zu verbreiten: Der Verein weist eigene Informationsinfrastrukturen (etwa in Form von Websites, Flyern und Publikationen) und institutionalisierte Formate der Wissensvermittlung und der Teilnahme (z. B. in Form des erwähnten Ausbildungsprogramms und verschiedener Veranstaltungen) auf und wird, wie noch zu zeigen sein wird, auch diskursiv als eine Organisation inszeniert, in der kompetent „theoretisch" über Atemarbeit informiert und auch praktisches Wissen vermittelt werden kann.

Insofern unter dem symbolischen Dach des Vereins unterschiedliche Formen von Wissensarbeit praktiziert werden, die sich wiederum (auch) in spezifischen diskursiven Strategien zu erkennen geben, lässt sich der Verein *atman* nicht nur als zentrale Organisation innerhalb der sozialen Welt der Atemarbeit denken. Mit Karin Knorr Cetina (2002, 2007) kann man ihn auch als eine bedeutsame Instanz einer Wissenskultur der Atemarbeit begreifen. Das Konzept der Wissenskulturen lenkt den Blick auf die Frage nach den „processes of knowledge creation": „It refers to those sets of practices, arrangements and mechanisms […] which, in a given area of professional expertise, make up how we know what we know" (Knorr Cetina 2007: 363).[3] Wissenskulturen gruppieren sich um jeweils spezifische „Wissensobjekte" (Knorr Cetina 2002: 273) und zeichnen sich – wie auch soziale Welten – durch eine Bündelung und Verdichtung von Sonderwissensbeständen, aber auch durch wissenskulturspezifische praktische Kompetenzen der Teilnehmer*innen aus (vgl. weiterführend Schützeichel 2010a). Die Wissenskultur-Perspektive fokussiert damit insbesondere auf die Frage, wie Wissen symbolisch-diskursiv und praktisch produziert, akkumuliert, genutzt und distribuiert wird und sie eignet sich insofern dazu, die Sozialwelt-Perspektive analytisch zu ergänzen. Dies impliziert ebenso – und dies ist für den analytischen Fokus auf diskursive (Selbst-)Repräsentationen von Interesse –, dass Wissen immer auch auf spezifische Arten und Weisen dargestellt, kodifiziert und so für unterschiedliche Adressat*innen zugänglich und rezipierbar gemacht wird (vgl. auch Nerland 2012, Nerland/Jensen 2014).

[3] Mir geht es hier nicht vordergründig um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen bestimmte Kollektive (und dazugehörige soziomaterielle Arrangements) als „Wissenskulturen" bezeichnet und auf Grundlage welcher Kriterien diese identifiziert werden können. Relevant ist vielmehr die analytische Perspektivierung und welche Forschungsfragen sich aus dieser ergeben. Anders als Knorr Cetina (vgl. 2002: 11, 74; 337) unterscheide ich überdies nicht zwischen epistemischen Kulturen (*epistemic cultures*), worunter sie hauptsächlich ‚Wahrheit' produzierende Wissenschaften versteht, und Wissenskulturen (*knowledge cultures*).

Bevor ich die diskursive Wissensarbeit in der sozialen Welt der Atemarbeit – in Form von Website-Inhalten und auf der Grundlage von Interviews – im Detail in den Blick nehme, möchte ich ein paar Hinweise darauf geben, was unter „Atemarbeit" bzw. „Atemtherapie" zu verstehen ist und in welcher Hinsicht diese als ein „ganzheitliches" Angebot verstanden werden kann. Dies ermöglicht es, in einem ersten Schritt ein grundlegendes Verständnis der sozialen Welt der Atemarbeit und ihrer diskursiven Selbst-Verortung zu gewinnen.

4.1.2 Die Atemarbeit als „ganzheitliches" Angebot

Zu diesem Zweck rekurriere ich unmittelbar auf jene Ethno-Definitionen, die sich auf den Websites der *International Breathwork Organization* (IBF) und der *atman*-Website finden. Auf der IBF-Website (W-3) ist zu lesen, dass der Begriff „breathwork" als ein „umbrella term" fungiere, der eine „wide range of conscious breathing practices" bezeichne, „which promote awareness, self-regulation and deep personal transformation with the intention of enhancing inner peace, health and wellbeing". Auf der *atman*-Website (W-1) wird der Atem als ein „Schlüssel für körperliches und psychisches Wohlbefinden", „zur Gesundheit, Selbsterkenntnis und Lebensveränderung" dargestellt. Deutlich wird hier bereits, dass die Atemarbeit nicht mit solchen Formen der Atemtherapie zu verwechseln ist, die in medizinischen Kontexten Anwendung finden, sich etwa als „Teilgebiet der *Physio*therapie"[4] (W-4) verstehen und beispielsweise bei Lungenerkrankungen indiziert sind (vgl. auch Eitler 2019: 377). Mit ihrem Fokus auf „körperliches *und* psychisches Wohlbefinden" ist sie vielmehr, wie weiter oben bereits erläutert, zu jenen Praktiken zu zählen, die auf einem „ganzheitlichen Welt- und Menschenbild" aufbauen (Höllinger/Tripold 2012: 9) und beispielsweise unter Begrifflichkeiten wie „Körpertherapien", „alternative Therapien und Heilverfahren", „fernöstliche Körpertechniken" oder aber – im angloamerikanischen Raum – „holistic health" oder „holistic spirituality" firmieren.

In Aussicht gestellte Wirkungen wie „deep personal transformation", „inner peace" oder auch „Selbsterkenntnis" lassen schon erahnen, dass die Atemarbeit die Grenzen zwischen (psycho-)therapeutischen Methoden (Illouz 2011; Schützeichel 2010b) und eher spirituell orientierten Angeboten (vgl. etwa Knoblauch 2012b: 253 ff.; Hero 2016; Höllinger/Tripold 2012: 35 f., 269 ff.) überschreitet. So halten auch Uta Karstein und Friederike Benthaus-Apel (2012: 313) fest: „Der […] typische Anspruch auf eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen setzt sich über bislang institutionalisierte Feldgrenzen und damit verbundene Professionsverständnisse tendenziell hinweg" (vgl. auch Höllinger/Tripold 2012: 106, 268; Hero 2016:

[4] Alle Kursivsetzungen im präsentierten Datenmaterial (Website-Texte, Interview-Transkriptionen etc.) stammen, wenn nicht anders ausgewiesen, von mir.

606, 609 f.; 2018: 585). Das heißt auch, dass man wissenssoziologisch sensibilisiert nicht unbekümmert von „spirituellen" oder etwa „therapeutischen" Praktiken sprechen kann. Vielmehr sind jeweils im Einzelfall für spezifische Angebote die diskursiv behaupteten und relevant gemachten Beziehungen etwa zur (Bio-) Medizin, Religion, (Natur-)Wissenschaft etc. oder aber beispielsweise zu konventionellen Formen der Psychotherapie zu rekonstruieren. Ein derartiges diskursives In-Beziehung-Setzen ist folglich als Teil der angebotsseitigen Positionierung und Vermarktung ganzheitlicher Angebote zu verstehen (vgl. hierzu am Beispiel von Ayurveda Pattathu 2018). Ebenso darf freilich nicht übersehen werden, dass die Rede von „Ganzheitlichkeit" selbst als eine zentrale Ethnosemantik und als Marketinginstrument fungiert.

Was zeichnet ganzheitliche Angebote aus? Als kleinster gemeinsamer Nenner lässt sich formulieren, dass es sich dabei stets um solche handelt, die in irgendeiner Art und Weise (auch) Fragen der persönlichen Identität und der individuellen Lebensführung thematisieren und dabei zugleich, im Sinne des zugrunde gelegten holistischen Weltbildes, von „einer untrennbaren Einheit der körperlichen, geistigen und seelisch-spirituellen Ebene des Menschen ausgehen. Ziel ist es, das Wohlbefinden auf allen drei Ebenen zu gewährleisten" (Höllinger/Tripold 2012: 18; vgl. auch Eitler 2011a: 164 ff.). Überdies zeichnen sich holistische Praktiken bei aller Heterogenität insbesondere dadurch aus, dass der „Anspruch auf ‚Ganzheitlichkeit'" (ebd.: 170) stets eng mit der Produktion bestimmter Formen von Körperlichkeit in Verbindung steht (vgl. ebd.; Höllinger/Tripold 2012: 27 f.; Hero 2016: 614 f.): seien es spezifische Körperbewegungen bzw. -haltungen und die Kultivierung und Wahrnehmung der Atmung im Yoga, Massagetechniken im Shiatsu, der sogenannte Muskeltest in der Kinesiologie (Grünenberg et al. 2013) oder aber Formen der Herstellung einer bewussten Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper bei der Achtsamkeitsmeditation (Nehring/Ernst 2013). Ich spreche in der Folge austauschbar von „holistischen" oder „ganzheitlichen" Angeboten bzw. Praktiken, wobei ich diese Konzepte lediglich als vergleichsweise offene, idealtypische Oberbegriffe verwende.

Neben den bereits genannten Praktiken werden in der sozial-, kultur- und religionswissenschaftlichen Literatur so unterschiedliche Angebote wie Ayurveda, Reiki, Zen-Meditation, schamanische Heilungsrituale, Bioenergetik, die Alexander-Technik, Tai Chi, Holotropes Atmen, Rebirthing oder Transpersonale Therapie zu den ganzheitlichen Angeboten gezählt (vgl. beispielhaft Höllinger/Tripold 2012: 9; Scott 2003).[5] Historisch sind das Aufkommen und die Popularisierung ganzheitlicher Praktiken bereits recht gut erforscht. Im deutschsprachigen Raum fanden

---

[5] Höllinger und Tripold (2012: 106) unterscheiden in ihrer Gesamterhebung holistischer Praktiken (N = 348) in zwei österreichischen Bezirken (Klagenfurt-Stadt und Leoben; relativer Anteil in Prozent in Klammern) zwischen „komplementärmedizinische[n] Methoden westlicher und östlicher Herkunft" (47,4), „ganzheitliche[n] Massagetechniken und Physiotherapien" (22,7), „Körper-Bewusstseinsübungen" (11,2), „Psychotherapien mit ganzheitlichem Hintergrund" (10,1), „mantische[n] Techniken" (4,8), „Methoden zur Harmonisierung der Umwelt" (3,7) und „schamanische[n] Praktiken" (3,0). Zur Zahl, zur Sozialstruktur, zu den Motiven und den wahrgenommenen Auswirkungen der Konsument*innen bzw. Interessent*innen in Österreich vgl. ebd.: 114 ff.,

diese zum einen seit den 1970er- und 1980er-Jahren insbesondere vor dem Hintergrund zunehmender, durch die Institutionalisierung und Professionalisierung der Psychotherapie ermöglichter Therapeutisierungstendenzen Verbreitung (vgl. Elberfeld 2015; Flick 2019 sowie zur Therapeutisierung und Emotionalisierung allgemein Illouz 2011). Zum anderen haben vor allem das sogenannte New Age und ‚fernöstlich'-spirituelle Angebote und eine damit verbundene Individualisierung religiöser Praktiken zur Popularität ganzheitlicher Angebote beigetragen (vgl. Eitler 2011a, 2012, 2019; Hero 2016; Karstein/Benthaus-Apel 2012; ausführlich: Höllinger/Tripold 2012: 37–71 sowie spezifischer zur Atemtherapie: Ehrensperger 2020: 152 ff.).

4.2 Die Produktion von Expertise: Professionspolitische Strategien und Positionierungen

4.2.1 Die Reklamation legitimer Zuständigkeit

Wie verhält es sich nun konkret mit der Außendarstellung des Vereins *atman* im Internet? Ich wende mich zuerst einem auf der „Home"-Seite der Vereinshomepage (http://www.atman.at) zentral positionierten Text im Detail zu, in dem grundlegend Auskunft über die Atemarbeit und den Verein *atman* gegeben wird und in dem sich verschiedene diskursive Strategien gleichsam verdichten (für einen visuellen Eindruck siehe auch Abb. 4.1; Textausschnitte von Websites sind in der Folge grau hinterlegt). Dort heißt es:

> **atman – Österreichischer Verein für Integratives Atmen**
> Der Atem ist ein wesentlicher Schlüssel für körperliches und psychisches Wohlbefinden. Die subtile wie eindringliche Wirksamkeit einer tiefen und runden Atmung ist seit Jahrtausenden bekannt. Viele Menschen heute warten darauf, den Atem als zentralen Schlüssel zur Gesundheit, Selbsterkenntnis und Lebensveränderung erfahren zu können. So verlangt gerade unsere Zeit nach einer verantwortungsvollen und kompetenten Vermittlung des uralten Wissens um die Kraft des Atems, verbunden mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft und Psychologie. Der Verein ATMAN widmet sich der Verbreitung der Bewusstheit des Atmens mit Hilfe verschiedener bewährter Methoden. Unser weit gefächertes Angebot an Informationen und an Veranstaltungen bietet für jeden etwas. [W-1]

Die diskursive Konstruktion des Vereins erfolgt in einem ersten Schritt mittels einer Explikation seiner thematischen Zuständigkeit. An dem Text – wie auch am

206 ff. (Für die Bundesrepublik Deutschland siehe zumindest Karstein/Benthaus-Apel 2012: 318 ff.)



Abb. 4.1 *atman*-Website: „Home"-Seite [W-1]

Vereinsnamen selbst – lässt sich dabei unschwer erkennen, worum es dem Verein geht: um den Atem bzw. das Atmen (siehe hierzu weiterführend 4.3.2). Über die Kommunikation des Themas hinausgehend ist zunächst aber vor allem die Darstellung zentraler Vereinsaktivitäten relevant: Wissensdissemination („Verbreitung") und -vermittlung den Atem betreffend. Hierbei ist von Interesse, dass nicht nur explizit thematisiert wird, *was* der Verein macht, sondern auch *wie* er das macht. Es lassen sich verschiedene diskursive Strategien der Legitimation des eigenen Tuns identifizieren, die sich als Praktiken der *boundary work* (vgl. Gieryn 1983; Riesch 2010) verstehen lassen, als Selbst-Zuschreibungen von (positiven) Eigenschaften, die auf eine Distinktion von anderen sozialen Welten und deren Tätigkeiten zielen: zunächst (a) die Kommunikation von Qualitätsstandards und (b) die Mobilisierung anerkannten Wissens und sodann – in Interviews mit Repräsentant*innen des Vereins – (c) eine kritische Reflexion der Atemarbeit als weitgehend theorieloser Praktik und schließlich (d) die Betonung der Notwendigkeit, sich von anderen (Selbsterfahrungs-)Angeboten, die als „esoterisch" (I-3) wahrgenommen und etikettiert werden, explizit abzugrenzen.

(a) Im ersten Fall sticht vor allem die adjektivische Bestimmung der Wissensvermittlung als „verantwortungsvoll" und „kompetent" ins Auge. Diese erfolge überdies „mit Hilfe verschiedener *bewährter* Methoden". Unabhängig davon, welche alltagsweltlichen Assoziationen diese Begrifflichkeiten („verantwortungsvoll", „kompetent", „bewährt") bei den Rezipient*innen oder auch soziologischen Interpret*innen im Detail evozieren mögen, so lässt sich die hier identifizierbare diskursive Strategie als eine erste implizite Form von *boundary work* bestimmen: Sie beruht insofern auf einer Differenzsetzung, als die positiven Selbst-Zuschreibungen zugleich eine Abgrenzung von einem hier nicht näher spezifizierten Anderen implizieren, ein Anderes, das unter Umständen – im Unterschied zum Verein *atman*

– nicht verantwortungsvoll oder inkompetent operiert. Das heißt: Durch das explizite *Geltendmachen von Qualitätsstandards* wird ein Akt der Distinktion vollzogen. Der Verein beansprucht „Definitionsmacht“ (Pfadenhauer 2003: 56), im Sinne einer autoritativen ‚Sprecher‘-Position, für sich, indem er sein Wissen und seine Methoden in epistemischer – und wohl auch ethischer („verantwortungsvoll“) – Hinsicht als überzeugend und vertrauenswürdig kommuniziert.

(b) Als eine solche kulturelle Autorität beanspruchende Distinktionsstrategie kann auch die explizite Referenz auf zwei andere soziale Welten bzw. Wissenskulturen verstanden werden: Die „Vermittlung des uralten Wissens um die Kraft des Atems“ werde „verbunden mit den Erkenntnissen der *modernen Wissenschaft* und *Psychologie*“. Die Tatsache, dass allein die Nennung dieser Felder der Wissensproduktion (und -anwendung) offensichtlich genügt, damit diese als Legitimierungsinstanzen fungieren können, bezieht ihre praktische Plausibilität daraus, dass diese als (weitgehend) anerkannt gelten können (vgl. Stehr/Grundmann 2015: 84): Es handelt sich um Wissen, das hinsichtlich seiner Genese und Geltung als legitim erachtet wird („Erkenntnisse“). Die Mobilisierung und Rezeption solcherart Wissens verleiht dem eigenen Tun selbst eine Aura der Legitimität (vgl. Höllinger/Tripold 2012: 247 f.; Lewis 2007: 219 ff.; Koch/Binder 2013; Riesch 2010: 462 ff.). Sie trägt in diesem Sinne zur Untermauerung der Behauptung kultureller Autorität bei.

Darüber hinaus werden auch die „Wirksamkeit“ und die „Kraft“ des Atems genannt. Allerdings scheint die Nennung allein nicht ausreichend dafür zu sein, um eine legitimierende Funktion erfüllen zu können. Das wird daran erkennbar, dass sich die „Wirksamkeit“ des Atems offensichtlich nicht von selbst versteht. Dass es sich auch hierbei – wie beim wissenschaftlichen Wissen – um unzweifelhaftes Wissen handelt, bedarf jedenfalls einer zusätzlichen Explikation: „Die subtile wie eindringliche Wirksamkeit einer tiefen und runden Atmung“ sei „*seit Jahrtausenden bekannt*“. Trotz der Notwendigkeit einer solchen Stützkonstruktion kann man davon ausgehen, dass dem Geltendmachen einer „authority of tradition“ (Lewis 2007: 222) eine legitimierende Funktion zukommt (vgl. auch Koch 2005: 41 f.; Lüddeckens 2018: 157 ff.; Tulaszewski 2018: 208 f.). Es ist also eine Kombination aus wissenschaftlich gestützten Legitimationsstrategien und solchen, die sich auf traditionelle Wissensbestände berufen, derer man sich hier bedient. Der Verein wird diskursiv zwischen zwei sozialen Welten positioniert. Auch wenn an dieser Stelle die konkreten Zugriffe auf unterschiedliche sozialweltspezifische Wissensbestände (noch) vergleichsweise unbestimmt bleiben, so wird doch ein Verständnis des Vereins kommuniziert, das diesen als Erbringer einer doppelten Leistung entwirft: Er wird einerseits als traditionsbewusster Wissensbewahrer und -lieferant dargestellt. Andererseits agiert er aber insofern auf der Höhe der Zeit, als er zusätzlich auf kontemporäre Formen der Wissensproduktion rekurriert. Es entsteht ein Bild vom Verein als einem *mit der Zeit gehenden Traditionsbewussten*. Solche Formen der Legitimationsarbeit lassen sich insofern als *professionalism* (vgl. Evetts 2014) deuten, weil sie als Teil einer „Professionspolitik“ verstanden werden können, die darauf zielt, „besondere Tätigkeiten“ mehr oder weniger „exklusiv und dauerhaft an bestimmte Personengruppen“ zu binden (Pfadenhauer 2003: 58), indem der Verein seine Autoritätsansprüche diskursiv absichert und unterstreicht. Das Angebot

des Vereins, das Machen von „Atem“-Erfahrungen, wird durch die Kommunikation von Qualitätsstandards und die Mobilisierung legitimer Wissensformen gleichsam symbolisch aufgeladen und der Verein damit als seriöse Adresse für den „Atem“ inszeniert.

Dass die Außendarstellung des Vereins als wesentlich, aber gleichzeitig auch als potenziell problematisch begriffen wird, zeigt sich vor allem in den Gesprächen, die ich mit Vereinsmitgliedern geführt habe – insbesondere bei jenen Personen, die führende Rollen im Verein innehaben oder -hatten. Im informellen Kontext der Interviewsituation betreiben die Gesprächspartner*innen explizitere *boundary work*: Sie betrachten bestimmte Formen der Außenwahrnehmung des Vereins als Problem, dem man sich annehmen müsse.

(c) Für die erste Form von Abgrenzungsarbeit können exemplarisch Ausschnitte aus einem Gespräch mit Wilfried Ehrmann (I-2) angeführt werden. Ehrmann, der auch ausgebildeter Psychotherapeut ist und ein Studium der Philosophie absolviert hat, war federführend in die Gründung des Vereins und die Entwicklung des Ausbildungsprogramms involviert. Nach ‚außen‘ hin fungiert er als zentraler Repräsentant der sozialen Welt der Atemarbeit und des Vereins *atmans* (vgl. hierzu auch Strauss 2008 [1993]: 228) – so zum Beispiel in einschlägigen, teils auf der Website, teils auf YouTube verfügbaren Videos, in denen der Verein bzw. die Atemarbeit generell vorgestellt wird. Sozialweltintern wird er als jene Person charakterisiert, die (etwa im Ausbildungsprogramm oder bei Vorträgen), so ein Interviewpartner (I-3), „Theorie einbringt“ – was auch in seinem *Handbuch der Atemtherapie* (2004) offensichtlich wird, auf das in den Gesprächen immer wieder referenziert wird. Eine weitere Interviewpartnerin (I-4) beschreibt ihn als „Wissenschaftler durch und durch“. Auch er selbst begreift sich als „in-world expert“ (Strauss 1982: 181), nämlich als eine jener Personen, die sich „mit […] Theorien beschäftigen und […] die Zusammenhänge verstehen wollen, die sich da einarbeiten“[6] (zur legitimierenden Funktion von Theoretisierungen vgl. auch ebd.: 176 ff.). Zugleich berichtet Ehrmann jedoch auch davon, dass die Atemarbeit „immer wieder Leute“ anziehe, „die einfach keine Theoretiker sind, also die keine Intellektuellen sind […], sondern äh die oft mehr mit der Intuition arbeiten oder mit dem Spüren oder mit dem, ja, auch tieferen Begegnen mit anderen Menschen und auch auf der spirituellen Ebene eben Erfahrungen mitbringen und noch mehr erleben wollen“. Zwar habe sich die Situation in den „letzten zwanzig Jahren“ verbessert. So gebe es etwa in der „internationalen Atembewegung […] mehr Leute, […] die für diesen Aspekt [gemeint ist Theorie; A.A.] Interesse haben“. Aber nach wie vor sei dies nicht „so ausgeprägt, wie ich mir das vielleicht wünschen würde. Es ist noch immer ein sehr bunter Haufen“, so Ehrmann.

Ehrmann operiert auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen „Theoretiker*innen“ und „Nicht-Theoretiker*innen“, die er für eine kritische Charakterisierung der sozialen Welt der Atemarbeit und des Vereins nutzt; wobei er sich selbst explizit den Theoretiker*innen zurechnet. Den Mangel an „Theoretiker*innen“ in

[6] In dem Gespräch, das ich mit Ehrmann geführt habe, nennt er beispielhaft die bindungstheoretischen Arbeiten der Entwicklungspsychologin Mary Ainsworth und die Polyvagal-Theorie des Psychiaters und Neurowissenschaftlers Stephen W. Porges, auf die ich weiter unten nochmals zu sprechen komme.

der sozialen Welt der Atemarbeit interpretiert er nun aber nicht allein als einen quantitativen Mangel an „Gesprächspartnern" (den er auch geltend macht). Ebenso wenig ist für ihn die Qualität der Arbeit im Rahmen der Atemtherapie prinzipiell in Zweifel zu ziehen: „Wir", so Ehrmann, „leisten da eine enorme therapeutische Arbeit". Er erachtet den Mangel an „Theorie" allerdings als einen Nachteil hinsichtlich der *Außenwirkung*, konkreter: im Hinblick auf die „Anerkennung" der Atemarbeit in der „Öffentlichkeit":

> W. Ehrmann: Nur mangelts halt in vie- ah in vielen Bereichen noch gerade an dieser, ah, an dem theoretischen Rahmenwerk, äh, das eine wichtige Rolle spielt, um halt *in der Öffentlichkeit Anerkennung zu finden*. Und das seh ich halt auch als eine meiner Aufgaben bei der Arbeit, dass ich da auch halt was in meinen Möglichkeiten steht halt dazu beitrag durch mh eben ah etwa Verschiedenes publizieren.

Dies sei, so Ehrmann, „deshalb wichtig, weil ich eben von meiner Profession Psychotherapeut bin. Und weil ich über die äh sehr wirksame F- äh Form in in der Heilung Bescheid weiß, ist es mir sehr wichtig, dass es auch als psychotherapeutische Methode anerkannt würde". Die zuletzt genannte „Anerkennung" bezieht sich hierbei nicht nur auf eine Anerkennung durch (potenzielle) Klient*innen oder auf eine diffuse, öffentliche Anerkennung (im Sinne eines positiven, allgemeinen Meinungsbildes), sondern auf eine *gesetzliche*, staatliche Anerkennung, die in Österreich durch den Psychotherapiebeirat[7] erfolgt, eine Anerkennung „*als* psychotherapeutische Methode" – was unter anderem eine Bezuschussung von Therapie-Stunden durch Krankenkassen ermöglichen würde (ein Aspekt, den Ehrmann im Interview explizit erwähnt).[8] Während anerkannte psychotherapeutische Verfahren also gleichsam von oberster Stelle legitimiert werden, hat die soziale Welt der Atemarbeit offensichtlich das Problem, ihre kulturelle Autorität anderweitig generieren zu müssen (vgl. auch Hero 2014: 81). Sie kann und darf sich nicht einfach der symbolischen Klassifikation „Psychotherapie" bedienen (außer der*die Anbieter*in ist auch eingetragene*r Psychotherapeut*in). Zugleich läuft sie, wie insbesondere

[7] https://www.psychotherapie.at/psychotherapeutinnen/rechtsinformationen/psychotherapiegesetz/psychotherapiegesetz-20-21-22 (letzter Zugriff: 04.11.2019). Für Deutschland vgl. Flick 2019: 10.

[8] Es ist an dieser Stelle nicht relevant, als wie realistisch eine Anerkennung als psychotherapeutisches Verfahren einzuschätzen ist. Wichtiger ist hier gewissermaßen die Existenz der ‚Idee' und die ihr zugrundeliegende ‚Logik' einer Zugehörigkeit/Nicht-Zugehörigkeit zu spezifischen sozialen Welten bzw. Wissenskulturen, an der sich Ehrmann orientiert (vgl. am Beispiel von Ayurveda in Deutschland und dessen Verhältnis zur Biomedizin ganz ähnlich Pattathu 2018). Darüber hinaus kann darauf verwiesen werden, dass von Seiten ‚der' Psychotherapie ebenfalls *boundary work* betrieben wird – und zwar explizit als negative Abgrenzungsarbeit gegenüber „esoterischen, spirituellen, religiösen und weltanschaulichen Angeboten", wie es in einer entsprechenden Richtlinie des Österreichischen Bundesministeriums für Arbeit, Soziales, Gesundheit und Konsumentenschutz heißt (https://www.sozialministerium.at/cms/site/attachments/7/0/5/CH4043/CMS1415709133783/abgrenzung_der_psychotherapie_von_esoterischen,_spirituellen,_religioesen_und_weltanschaulichen_angeboten_sowie_hinweise_fuer_patientinnen_bzw._klientinnen.pdf, letzter Zugriff: 04.11.2019).

auch am nächsten Beispiel ersichtlich wird, Gefahr, mit (von manchen) als illegitim erachteten Selbsterfahrungsangeboten verwechselt zu werden.[9] Hier wird ein (behaupteter) Bedarf an kommunikativen *Selbst*-Legitimierungen ersichtlich, die unter anderem über zur Schau gestellte *„Theorie"-Kompetenz* realisiert werden können (siehe weiterführend auch Abschnitt 4.3).

(d) Ganz ähnlich beschreibt auch Peter* (I-3), zum Zeitpunkt des Interviews Obmann des Vereins *atman*, die Notwendigkeit, sich „vom Esoterischen" explizit abzugrenzen:

> Peter: Also ich merke es gerade, es ist gerade das Thema in der Berufsvereinigung [österreichischer Atemlehrer; A.A.]. Äh, also ich bin absolut, mir ist total wichtig *vom Esoterischen wegzukommen*, also, *aus der Ecke müssen wir raus.* […] *Mit dem Esoterischen hat es nichts zu tun*, nicht viel für mich.

Peter erläutert dies am Fall einer spezifischen Form der Atemarbeit, dem sogenannten Rebirthing[10], und dem potenziell problematischen Bild, das die Atemarbeit in ihrer massenmedialen Vermittlung abgebe:

> Peter: War irgendwie so ein Interview [in der Online-Ausgabe einer österreichischen Tageszeitung; A.A.], da war irgendwas, da ist dann gleich das Thema Rebirthing drinnen=gewesen. Das Rebirthing ist einfach ein ein Schmarrn. *Der Begriff ist einfach negativ an- hat ein negatives Image.* Rebirthing, ja da hat es ein paar Sachen gegeben, irgendwer ist da mal gestorben oder auch nicht, keine Ahnung. Auf jeden=Fall *müssen wir uns von dem Rebirthing […] verabschieden, das ist, mit dem haben wir nichts mehr am Hut*, auch wenn=es, auch wenn wir uns von dem her entwickelt haben. *Aber aber Rebirthing ist esoterisch angehaucht. […] Und und, da da ist auch sehr viel die die Wortwahl entscheidend. Deswegen ist ja auch der der Begriff Rebirthing war früher sogar im Vereins- ah Titel drinnen, als Untertitel. Ist mittlerweile nicht mehr drinnen, eh schon länger nicht, also der gehört überhaupt, also von dem her sind wir, da müssen wir wegkommen*, nicht weil Rebirthing

[9] Vgl. zum Verhältnis von ‚konventioneller' Psychotherapie und in den 1960er-Jahren aufkommenden ‚alternativen' Therapieformen (wie z. B. Encounter- und Selbsterfahrungsgruppen oder auch Coaching) im deutschsprachigen Raum Elberfeld 2015 sowie beispielhaft für den US-amerikanischen Raum Shachak 2018. Zu strukturellen Unterschieden zwischen psychoanalytischen und gruppentherapeutischen Verfahren (die vor allem auch auf die Kultivierung von Körperlichkeit und Emotionalität setzen) vgl. Willems 1999.

[10] Eine Atemtherapeutin beschreibt Rebirthing auf ihrer Website (W-8) folgendermaßen: „Die Atemtechnik im Rebirthing ist bewusstes, vertieftes, verbundenes Atmen. Die Aufmerksamkeit wird zu allererst auf den Atem gerichtet. Dann wird der Atem allmählich und auf ganz entspannte Weise vertieft. Schließlich werden die Pausen, die man üblicherweise zwischen den Atemzügen macht, weggelassen". Ehrmann (2004: 103) fasst die Kritikpunkte, die insbesondere in den 1980er-Jahren gegenüber dem Rebirthing vorgebracht wurden, in seinem *Handbuch der Atemtherapie* folgendermaßen zusammen: „die unspezifisch eingesetzte Forcierung der Atmung, die spektakuläre, aber auch schädliche Folgen haben kann, das mangelhafte therapeutische Begleitinstrumentarium und die fragwürdige Qualifikation mancher Trainer und Rebirther". Er selbst (ebd.: 105 f.) kritisiert am (gegenwärtigen) Rebirthing begriffliche Unklarheiten, die „schwach ausgeprägte therapeutische Professionalität" und den „mangelhafte[n] theoretische[n] Hintergrund".

> schlecht ist, sag ich jetzt nicht, aber es ist für viele, es hat ein bisschen esoterischen Touch und der ist, der der stimmt nicht für uns.

Anhand einer negativen Erfahrung im Hinblick auf die Außenwahrnehmung der Atemarbeit erläutert Peter beispielhaft sein Verständnis des „Esoterischen“ und unterstreicht vor diesem Hintergrund abermals explizit die Notwendigkeit einer Abgrenzung des Vereins:

> Peter: Es ist nichts Schlimmes, das das Esoterische ist für mich halt dann etwas wenn was so ein bisschen schwer nachvollziehbar ist, also wo ich sage, nein, ist eher so was so ein bisschen ins Religion in Religion, in den Sekten. Ich kann mich erinnern, wie ich meinen ersten Atem-Kurs in X-Stadt angeboten habe. Da habe ich mit der Chefin von der Volkshochschule mich getroffen […], da hat sie mich gefragt, ja ist das Atem […] ist das eh nicht eine Sekte. *Genau das, das ist genau das was wir nicht sind. Nicht nur nicht sein wollen, das sind wir auch nicht. Da müssen wir uns ganz klar abgrenzen.* Weil da sind sehr schnell einmal sind die Leute in dem drinnen, ja das ist es ja Atman, ja das sind die, die bisschen Spinner und was=weiß=ich Sekte Religion und da geht=es in diese Richtung rein. *Das das sind wir nicht. Wir sind keine Sekte*, obwohl es eine sehr spirituelle Arbeit sein kann.

Die Ausschnitte aus den beiden Interviews exemplifizieren abermals die Notwendigkeit, kulturelle Autorität qua entsprechender diskursiver Selbstrepräsentationen zu erzeugen. Während die Darstellungen auf der Website vor allem auf *positiven Selbstzuschreibungen* beruhen, wird in den informellen Gesprächen mit Mitgliedern der sozialen Welt der Atemarbeit deutlich, dass die Außenwahrnehmung des Vereins als potenziell problematisch begriffen und auch durchaus selbstkritisch betrachtet wird: Der Verein *atman* kann sich zum einen – anders als beispielsweise psychotherapeutische Anbieter*innen – nicht auf staatliche Bewertungs- und Anerkennungsinstanzen berufen, die ihm und seinen Angeboten qua Zulassungsverfahren (wissenschaftliche) Legitimität bescheinigen. Die Atemarbeit sieht sich zum anderen, das macht das zweite Beispiel deutlich, der Gefahr ausgesetzt, in einen Topf mit als illegitim erachteten und als „esoterisch“ etikettierten Angeboten geworfen zu werden: Man ist also nicht nur mit professionalisierten Konkurrenzangeboten, wie unterschiedlichen gesprächstherapeutischen Ansätzen, konfrontiert. Um kulturelle Autorität glaubhaft vermitteln zu können, sieht sich die Atemarbeit – so zumindest die Perspektive des Obmanns des Vereins – auch der Herausforderung gegenüber, *unpassend erscheinende Fremdzuschreibungen abzuwehren*, die dem propagierten Selbstbild des Vereins widersprechen oder derartige Assoziationen gar nicht erst aufkommen zu lassen.[11] Angebotsseitig (das bedeutet: im Hinblick auf die Vermittlung atemtherapeutischen Wissens nach ‚außen‘ sowie mit Blick auf

[11] Offensichtlich soll in den Website-Darstellungen gar nicht erst der Eindruck erweckt werden, als könnte es einen Bezug zur „Esoterik“ (so, wie Peter sie versteht) geben. Auf den Webseiten des Vereins *atman* und der *Berufsvereinigung* kommen die Begriffe „esoterisch“ oder „Esoterik“ lediglich einmal vor – und zwar bei der Nennung eines Beitrags in der vereinseigenen Zeitschrift *ATMAN-Zeitung* zum Thema „Energiearbeit im Spannungsfeld zwischen Praxis und

das Ansprechen von Interessierten) sieht man sich offenbar nicht nur dem Erfordernis ausgesetzt, zu erklären, was Atemtherapie ist, sondern ebenso, die Erklärenden/Anbietenden mittels kommunikativer Selbst-Legitimierungen mit Anerkennung zu versorgen, die wesentlich darauf beruhen, sich von (mehr oder weniger) naheliegenden Konkurrenzangeboten unterscheidbar zu machen. Als entsprechende diskursive Strategien konnten hier die Kommunikation von Qualitätsstandards, Praktiken der Wissensmobilisierung und Selbst-Positionierung (zwischen Wissenschaft und Tradition), zur Schau gestellte „Theorie"-Kompetenz sowie aktive Versuche des Labelings („Wortwahl") – etwa durch die Vermeidung bestimmter ‚vorbelasteter' Begriffe – identifiziert werden.

4.2.2 Expertisierung als diskursive Strategie

Die Behauptung kultureller Autorität und die Reklamation legitimer Zuständigkeit folgen allerdings keinem Selbstzweck. Auch würde es zu kurz greifen, wenn man davon ausginge, dass auf der Website lediglich über das Selbstverständnis des Vereins *informiert* werden soll. Erkennbar wird dies, wenn man danach fragt, an welche Adressat*innengruppen sich die Darstellung wendet und vor allem *wie* dies gemacht wird. Hierbei sind zwei Aspekte hervorzuheben: Zum einen wird explizit ein „weit gefächertes *Angebot* an Informationen und Veranstaltungen" angesprochen, das „für jeden" etwas biete (W-1). Das Folgen der Hyperlinks auf der „Home"-Seite der Vereinshomepage lässt also erwarten, dass man Näheres erfährt. Zum anderen geschieht die Spezifikation des Adressat*innenkreises – also jener Personen, die sich angesprochen fühlen sollen – vor allem über die Art und Weise, wie das zentrale Wissensobjekt der Atemarbeit, der „Atem", bestimmt wird. Ich behandle zuerst den zweiten Punkt und folge dann im nächsten Abschnitt dem Link „Informationen".

Die Bestimmung des Atems erfolgt nicht definitorisch, im Sinne einer Explikation seiner Merkmale. Ebenso finden sich hier vorerst nur vage Hinweise darauf, was es praktisch bedeutet, eine Atem-Erfahrung zu machen: So ist von einer „tiefen und runden Atmung" und von der „Bewusstheit des Atmens" die Rede. Wie im Rahmen der Atemarbeit bzw. Atemtherapie geatmet wird und inwieweit sich ein ‚normales', alltägliches Atmen gegebenenfalls vom Atmen der Atemarbeit unterscheidet, wird hier also bestenfalls kursorisch kommuniziert. Im Hinblick auf die Rekonstruktion diskursiver Strategien ist vielmehr relevant, dass der *Atem ‚funktionalistisch' bestimmt* wird, das heißt: durch eine Explikation jener Effekte und Wirkungen, die er ermögliche. Die Rede vom Atem als „wesentlicher *Schlüssel* für körperliches und psychisches Wohlbefinden", „zur Gesundheit, Selbsterkenntnis und Lebensveränderung" und die Formulierung „die *Kraft* des Atems" lassen ihn als

Esoterik". Auch Tulaszewski (2018: 212) hält in einer Studie über alternativmedizinische Anbieter*innen fest, dass „das Wort Esoterik von den Anbietern mittlerweile als vorbelastet wahrgenommen [wird]. Als sinnvoller empfinden sie entsprechend ihrem Selbstverständnis deshalb das Wort ‚ganzheitlich'".

Instrument erscheinen, das dazu geeignet ist, bestimmte Idealzustände zu erreichen, die Erreichung dieser zu unterstützen oder diese auf Dauer zu stellen.

Der Atem bzw. die Atemarbeit wird damit diskursiv als ein *Problemlösungsmechanismus* bestimmt, der wiederum auf einen spezifischen Problemhorizont bezogen ist. Mit dem Problemhorizont wird auch der Adressat*innenkreis näher charakterisiert: Es geht nicht nur um „körperliches", sondern eben auch um „psychisches Wohlbefinden", nicht nur um „Gesundheit", sondern auch um „Selbsterkenntnis und Lebensveränderung". Deutlich wird hier wiederum, dass sich die Atemarbeit bzw. -therapie nicht exklusiv an Personen wendet, die unter physischen Gesundheitsbeschwerden im engeren Sinne (etwa Atemproblemen oder Atemwegserkrankungen) leiden, sondern dass sie ein weiteres Problemspektrum anspricht. Den Leser*innen wird so nicht nur verdeutlicht, *dass* der Atem ‚gut' ist, sondern ebenso, für *was* und damit auch für *wen* er ‚gut' ist.

Die *Kombination* jener diskursiven Strategien, die auf die Erzeugung kultureller Autorität mittels verschiedener Formen einer kommunikativen Selbst-Legitimierung zielen, mit jenen, die einen Problemhorizont skizzieren und zugleich auch den Problemlösungsmechanismus, den „Atem", mitliefern, lässt sich als eine Form der *Expertisierung* deuten. Dabei folge ich einem Verständnis von Expertise, das diese nicht als Eigenschaft oder Vermögen von Personen (oder Kollektiven), sondern als eine *Beziehung* zwischen Expert*innen und Nicht-Expert*innen denkt, in der beide erst ko-konstitutiv hervorgebracht werden. Diese asymmetrische Beziehung zeichnet sich dadurch aus, dass eine Gruppe von Akteur*innen anderen Akteur*innen (die erst dadurch zu Expert*innen werden), bestimmte Kompetenzen, über die sie selbst nicht verfügen, unterstellen, diese nachfragen und gegebenenfalls aktiv ‚konsumieren' – z. B. die Expertin als Ratanbietende und Ratgebende, der Nicht-Experte als Ratsuchender, der sich an sie wendet (vgl. Grundmann 2017; Schützeichel 2007: 549 sowie, in ähnlicher analytischer Stoßrichtung am Beispiel religiöser Angebote, Bourdieu 2011a [1971], 2011b [1971]). Im Hinblick auf die diskursiven Selbst-Repräsentationen des Vereins bedeutet dies, dass die textuelle Darstellung allein nicht ausreicht, um kulturelle Autorität behaupten zu können. Diese ist in empirischer Hinsicht vielmehr erst dann realisiert, wenn eine spezifische *Relation* zwischen dem, was der Verein anzubieten hat, und den Lesenden gestiftet werden kann. Diese Einsicht wiederum gibt den Blick auf die basale Funktionslogik der diskursiven Außendarstellung des Vereins frei: Es wird nicht nur das eigene Selbstverständnis kommuniziert, sondern gewissermaßen auch ein spezifisches Selbstverständnis auf Seiten der *Lesenden* befördert. Wie geht dies vor sich?

Die Lesenden werden im Text als jene charakterisiert, die (potenziell) ein *Problem* haben, das dem skizzierten Problemhorizont entspricht: „Viele Menschen heute warten darauf, den Atem als zentralen Schlüssel zur Gesundheit, Selbsterkenntnis und Lebensveränderung erfahren zu können". Zugleich präsentiert sich der Verein als legitimer und vertrauenswürdiger Problemlöser (vgl. auch Hero 2014): Er ist, so die Darstellung, im Besitz jener Kompetenzen, mit denen eine Lösung des Problems herbeigeführt werden könne (vgl. Pfadenhauer 2010). Von Expertisierung als *diskursiver Strategie* kann also deswegen gesprochen werden, weil im

Text nicht nur interessierte Leser*innen vorausgesetzt werden, sondern (potenziell) auch ein Interesse auf Seiten der Leser*innen produziert werden soll. Diese erscheinen in den diskursiven Selbst-Repräsentationen als jene, die der Kompetenzen, für welche der Verein legitime Zuständigkeit beansprucht, *bedürfen*. Es entsteht, sozusagen im Idealfall, eine Beziehung zwischen dem Angebot des Vereins und jenen, die dieses Angebot nachfragen. (Dieser Zusammenhang von Problematisierung und der Mobilisierung von Klient*innen wird im Abschnitt 4.4.2 näher beleuchtet.)

4.2.3 Fazit

Als Fazit lässt sich festhalten, dass der Verein *atman* als zentraler Akteur der Transmission und der Vermittlung atemtherapeutischen Wissens inszeniert wird. Der Status des Vereins wird hinsichtlich seiner Wahrnehmung als Expert*innenkultur von den Verantwortlichen aber als einigermaßen prekär eingeschätzt: Es reicht nicht aus, lediglich Inhalte zu vermitteln oder Angebote zu erklären. Um kulturelle Autorität erzeugen zu können, scheint es auf der Ebene diskursiver Selbstrepräsentationen mindestens genauso wichtig zu sein, die Art und Weise, *wie* und von *wem* diese Inhalte vermittelt werden, metakommunikativ mitzuthematisieren. Zwei eng miteinander zusammenhängende Gründe können hierfür identifiziert werden: Einerseits ist dies einem explizit konstatierten Problem *,öffentlicher' Anerkennung* geschuldet. Es geht also um die Beziehung zu diversen Stakeholdern (wie institutionalisierten Anerkennungsinstanzen, aber insbesondere den Klient*innen). Andererseits wird ebenso offensichtlich, dass die Atemarbeit in *Konkurrenz* zu als gemeinhin legitim erachteten Angeboten, wie zum Beispiel psychotherapeutischen Dienstleistungen, steht, die teils ähnliche oder in Teilen gar identische Probleme bearbeiten.

Auch wenn professions- und expertisesoziologische Aspekte nicht im Hauptfokus der vorliegenden Arbeit stehen und zweifelsohne einer weiteren, komparativ angelegten Erforschung bedürften, so ist es doch wichtig, dass derlei Aspekte – auch im Rahmen einer Soziologie leiblicher Praxis – nicht unberücksichtigt bleiben. Denn deutlich wird unter Einnahme einer Perspektive, die nach der Produktion der kulturellen Autorität sozialer Welten fragt, dass die diskursiven Selbstrepräsentationen der Atemarbeit-Anbieter*innen stets (auch) vor dem Hintergrund spezifischer, von den Anbieter*innen unterstellten Legitimations*anforderungen* zu betrachten sind, die sich aus zwei zentralen strukturellen Bedingungen ergeben: die Beziehung der sozialen Welt der Atemarbeit zu *anderen Anbieter*innen* und zu den *Nachfragenden* (so auch Bourdieu 2011a [1971], 2011b [1971] aus einer feldtheoretischen Perspektive). Wesentlich ist hierbei: Diese prägen die Art und Weise, wie über solche Angebote informiert wird, entscheidend mit (vgl. auch Hero 2014; Koch 2005; Pattathu 2018). So verweist etwa auch der Religionssoziologe Markus Hero

(2018: 581) am Beispiel alternativreligiöser Angebote[12], die – wie die Atemarbeit – auf „Fragen der Identität und des Identitätsmanagements" abstellen und „religiöse Ideen für körperbezogene, gesundheitliche Dienstleistungen fruchtbar" machen, darauf, dass diese nicht nur „inhaltlich-ideelle Strategien" (ebd.: 583) verfolgen, die sich in einer „‚religiöse[n] Kundenorientierung'" manifestieren. Die „Außendarstellung der Szene" ziele ebenso auf „gesellschaftliche Anerkennung oder Reputation" (ebd.: 584):

> „Alternativreligiöse Anbieter in unterschiedlichen ‚Sparten' haben sich zu Verbänden zusammengeschlossen, um ihre Interessen sowohl gegenüber der Öffentlichkeit als auch im Hinblick auf die nicht organisierte Konkurrenz zu vertreten. Die Dachverbände bringen" – wie auch im Falle der *Berufsvereinigung Österreichischer Atemlehrer* – „‚Qualitäts' und ‚Ethikrichtlinien' hervor, dazu gehören die Kodifizierung von berufsethischen Normen, erste Versuche der Kontrolle des ‚Berufszugangs' und der ‚Berufsqualifikation' sowie die Standardisierung der Verfahren und Techniken. Analog werden unter den Mitgliedern der Verbände verbindliche und vergleichbare Definitionen, Qualitätskriterien und Vorgehensweisen erarbeitet." (ebd.)

Techniken des Körpers im Rahmen ganzheitlicher Praktiken, die als therapeutische Angebote präsentiert werden, erscheinen also nicht nur in kognitiver Hinsicht erklärungs-, sondern darüber hinaus – das wird auch in der Folge immer wieder deutlich – auch institutionalisierungs- und legitimationsbedürftig zu sein (vgl. Hero 2014: 80 ff.; Höllinger/Tripold 2012: 232 ff. sowie allgemein Berger/Luckmann 2007 [1966]: 56 ff.). Dies betrifft deren formale Organisation in Form von Vereinen oder Verbänden, aber – damit zusammenhängend – ebenso den Aspekt der diskursiven Selbstrepräsentation (vgl. z. B. auch Freidson 2001; Pfadenhauer 2003). Letzteres scheint – so lässt sich an dieser Stelle als These formulieren – vor allem auch deswegen wichtig zu sein, weil sich ganzheitliche Angebote in verschiedenerlei Hinsicht *abweichend* zu jenen ‚konventionellen' (psycho-)therapeutischen, medizinischen und religiösen bzw. spirituellen Angeboten verhalten, die eine verstärkte institutionelle Absicherung genießen und aufgrund dessen gemeinhin (oder zumindest eher) als legitim anerkannt werden und gegebenenfalls auch einen höheren Bekanntheitsgrad aufweisen. Wer sich, so Bourdieu (2011a [1971]: 20), auf seine „Amtsautorität" berufen kann, ist von „der Bürde" enthoben, „seine Autorität ständig erringen und bekräftigen zu müssen". Obwohl die Atemarbeit und ähnlich gelagerte ganzheitliche Angebote zunehmend positiv beurteilt werden und „immer mehr den Nimbus des Exotischen und Esoterischen verloren haben" (Höllinger/Tripold 2012: 118; vgl. auch Hero 2016: 611), wird anhand der diskursiven Selbstrepräsentationen der Atemarbeit-Anbieter*innen jedoch auch deutlich, dass ihre Legitimität offenbar (noch) als relativ instabil eingeschätzt wird. Das prägt das öffentliche Bild, das von der Atemarbeit gezeichnet wird.

[12] Beispielhaft nennt Hero (2018: 581): Schamanismus, Reiki, Tarot, Bachblüten, Channeling, Rebirthing, Aurareinigung, Astrologie, Geoästhesie, Qui Yong, Yoga, Meditation und Hypnose.

4.3 Die Wissensdomäne der Atemarbeit: Vom Atmen zum „Atem"

4.3.1 Zur Kommunikation thematischer Zuständigkeit: „Infos zum Atmen"

Wie verhält es sich nun im Detail mit der Kommunikation und Beanspruchung *thematischer* Zuständigkeit? Offensichtlich wurde bereits, dass der Verein sich mit einer bestimmten ‚Sache' beschäftigt, bestimmte ‚Dinge' anbietet und damit auch einen bestimmten Personenkreis anspricht. Was, so lässt sich fragen, macht das Atmen im Rahmen der Atemarbeit zu einer spezifischen Aktivität, die sich vom ‚normalen' Atmen im Alltag unterscheidet? Wie wird das Atmen der Atemarbeit so bestimmt, dass es für die Lesenden nachvollziehbar wird? Ganz allgemein gesprochen: Wie wird das Atmen im Rahmen der Atemarbeit bedeutungsvoll und bedeutsam gemacht? Auch wenn man hierbei freilich nicht starr unterscheiden kann, so lenken diese Fragen den Blick weniger darauf, wie das eigene Tun und die Angebote legitimiert werden. Vielmehr soll es in der Folge primär darum gehen, wie die soziale Welt der Atemarbeit als eine spezifische Wissenskultur dargestellt wird – das heißt: als ein soziomaterieller, aus vielfältigen Praktiken, unterschiedlichen Teilnehmer*innen und Infrastrukturen bestehender Sozialzusammenhang, der über eine eigene *Wissensdomäne* (im Sinne eines thematischen Tätigkeitsfeldes) verfügt, die sich wiederum durch eigene *Wissensobjekte* (hier: im Sinne begrifflicher Konzepte) auszeichnet. Ist man nun also durch den Teaser auf der „Home"-Seite des Vereins *atman* interessiert genug (gemacht), so hat man die Möglichkeit, dem Hyperlink „Informationen" zu folgen und so tiefer in die soziale Welt der Atemarbeit einzutauchen.

Man gelangt auf die Seite „Grundbegriffe, Lexikon", die der übergeordneten Rubrik „Infos zum Atmen" (W-1) zugeordnet ist.[13] Zunächst kurz zum Aufbau der Seite: Sie besteht aus insgesamt siebzehn Unterseiten bzw. Beiträgen (siehe auch Abb. 4.2). In den einzelnen Beiträgen werden vergleichsweise heterogene Themenkomplexe behandelt. So wird etwa – um die Breite hier lediglich anzudeuten – die „Atmung" als biochemischer Stoffwechselvorgang beschrieben. Es werden „Nasen- und Mundatmung" sowie „Brust, Bauch- und Vollatmung" erörtert und deren Funktionen für die Atemarbeit erläutert. Sodann nähert sich die Darstellung Wissensobjekten, die direkt der Atemarbeit zugeordnet werden bzw. spezifischer für diese sind – etwa die „Vollatmung" und insbesondere das „Verbundene Atmen" und „Breath Release". Erörtert werden darüber hinaus Themen wie „Die Geburt",

[13] Die Menüpunkte auf der Seite „Infos zum Atmen" lauten (der Reihe nach): „Atemschulen", „Bibliothek", „Grundbegriffe, Lexikon", „Ausführliches Interview zum Atmen" und „Wissenschaftliche Studien".

„Das Geburtstrauma“, „Asthma“, „Hyperventilation“, „Chakren“[14], „Kaltwasseratmen“, „Warmwasseratmen“, „Die Theorie der Gefühlsunterdrückung“ sowie „Die Funktion der Atmung nach der Polyvagal-Theorie“.



Abb. 4.2 *atman*-Website: „Grundbegriffe, Lexikon“ [W-1]

Nur bei zwei der siebzehn Beiträge wird explizit ein Autor genannt. In beiden Fällen ist der Genannte Wilfried Ehrmann. In elf Fällen sind die Beiträge, wie auch in wissenschaftlichen Kontexten üblich, mit Quellen versehen. Fünfmal befindet sich Ehrmanns *Handbuch der Atemtherapie* (2004) darunter.[15] Auch hier wird wiederum deutlich, dass Ehrmann eine zentrale intellektuelle Position innerhalb des Vereinszusammenhangs hinsichtlich der Genese „theoretischen“ Wissens einnimmt (zumal sich unter den Zitierten auch kein anderes Vereinsmitglied befindet). Sein Buch wird überdies auf der *atman*-Website zum Verkauf angeboten. Dies ermöglicht es Lesenden, sofern ein entsprechendes Interesse geweckt werden kann, ein tiefergehendes theoretisches Wissen über die Atemarbeit zu erwerben. Doch zweifelsohne geht es auch hier wiederum nicht allein um die Benennung von Informationsquellen und das Bereitstellen von Wissen. Das von Ehrmann individuell akkumulierte kulturelle Kapital in Form intellektueller Kompetenzen, die sich in Veröffentlichungen niederschlagen, wird durch deren Präsentation auf der Website des Vereins zum symbolischen Kapital für den Verein selbst. Man hat nachweislich

[14] Hierzu heißt es auf der *atman*-Homepage (W-1): „Chakren sind Energiezentren die dem Körper zugeordnet werden können. Sie stehen für Qualitäten in materieller sowie feinstofflicher Form. Diese haben Zuordnungen zum physischen Körper als auch zu Gefühlen und Gedanken, die damit in Bezug und somit in Verbindung stehen“.

[15] Unter dem Menüpunkt „Atemschulen“ finden sich sechs Darstellungen. In drei Fällen ist Literatur angegeben, zweimal befindet sich Ehrmanns *Handbuch* darunter. Beim „Kohärenten Atmen“ ist auf ein YouTube-Video „mit Buchautor Wilfried Ehrmann“ verlinkt.

einen Theoretiker in den eigenen Reihen, der es versteht mit Wissen umzugehen und dieses aufzubereiten.

Anhand der Beiträge auf der Seite „Grundbegriffe, Lexikon" lässt sich nun aufzeigen, wie in der Atemarbeit mittels einer auf der Website zur Schau gestellten Wissensarbeit sozialweltspezifische Wissensobjekte diskursiv erzeugt werden. Zu fragen ist dabei insbesondere danach, in welcher Art und Weise diese sich als spezifisch für die Atemarbeit erweisen oder – konstruktivistischer ausgedrückt – wie sie spezifisch gemacht werden. Demonstrieren lässt sich dies insbesondere mittels eines vergleichenden Zugriffs: einer Kontrastierung naturwissenschaftlich orientierter Darstellungen mit solchen, die sich offensichtlich anderer Vokabularien bedienen und die sich durch differente inhaltliche Relevanzsetzungen auszeichnen.

Der erste Eintrag in der Rubrik „Grundbegriffe, Lexikon" ist der „Atmung" gewidmet. Diese wird als „eine der wichtigsten organischen Grundfunktionen des Menschen" beschrieben. Ihre Funktion bestehe in der Erzeugung von „Stoffwechselenergie": „Sauerstoff wird in den Gewebszellen benötigt, um die elementaren Verbrennungsvorgänge aufrechtzuerhalten". Die „Ausscheidung" ermögliche es wiederum, CO_2 abzugeben. Die Zufuhr von Sauerstoff und der Abbau von CO_2 führe zu einem entsprechenden „Sauerstoffgehalt in den Zellen", der „lebensaktivierende[] Aufgaben" ermögliche. Zwar wird die Atmung als Wissensobjekt hier nicht explizit in einer spezifischen wissenschaftlichen Wissenskultur (etwa der Biologie, Chemie, Medizin oder Physiologie) verortet. Doch wird an der Darstellung offensichtlich, dass ein biochemisches Vokabular verwendet wird (z. B. „Stoffwechselenergie", „Sauerstoffgehalt in den Zellen" etc.). Darüber hinaus wird auch zusätzliches Fachwissen präsentiert – etwa die Höhe des Sauerstoffanteils der Einatemluft und wie viel davon ins Blut abgeführt wird.

Ich möchte an dieser Stelle keine Aussage darüber treffen, inwieweit diese Darstellung darauf zielt, bei den Leser*innen den Eindruck von Wissenschaftlichkeit zu erzeugen; dazu bedürfte es umfangreicherer Vergleiche. Nur so viel: Im Vergleich zum Eintrag „Atmung" in der Brockhaus-Enzyklopädie (2019) enthält er keine Quellenangaben und ist auch weniger umfangreich.[16] Von Interesse ist hier gleichwohl ein Sachverhalt, der für wissenschaftliche Spezialdiskurse typisch ist (vgl. Link 2013: 11): Die Atmung wird hochgradig entkontextualisiert und entpersonalisiert beschrieben.[17] Die Darstellung ist in einem zweifachen Sinne abstrakt:

[16] Meine These ist, dass es hier weniger darum geht, Theorie-Kompetenz zu demonstrieren, sondern eher einer Schuldigkeit nachgekommen wird, insofern der zentrale Begriff der „Atmung" im Kontext der Atemarbeit wohl schlicht nicht gänzlich unberücksichtigt bleiben kann/darf. Anzunehmen ist also, dass das *Fehlen* der Darstellung gegebenenfalls einen Eindruck von *Un*wissenschaftlichkeit erzeugen könnte.

[17] Das Auftreten von Spezialdiskursen stehe, so Link (2013: 11), in direktem Zusammenhang mit Prozessen der Wissensspezialisierung und (horizontaler) sozialer Differenzierung: „Die Logik der Wissensspezialisierung zielt dabei tendenziell auf Eindeutigkeit, spezielle Definition der Begriffe, Dominanz der Denotation und möglichst Beseitigung aller Uneindeutigkeiten und Konnotationen mit dem Idealtyp der mathematischen Formel".

So geht es zwar, erstens, ausschließlich und explizit um die Atmung des Menschen – und nicht etwa die der Tiere oder der Pflanzen (vgl. im Gegensatz dazu den Eintrag in der Brockhaus-Enzyklopädie 2019). Doch abgesehen davon wird sie als ein universaler Prozess der artspezifischen Lebenserhaltung beschrieben: Wir *alle* müssen atmen, um (über-)leben zu können. Die Atmung erscheint in der Darstellung darüber hinaus, zweitens, als ein naturwissenschaftliches Wissensobjekt. Sie wird alltagsenthoben und mittels eines technischen Vokabulars beschrieben. Es besteht zwar kein Zweifel daran, dass wir alle atmen, aber darüber hinaus wird keine Verbindung zu unserem ‚alltäglichen' Atmen und der Art und Weise, wie wir die Atmung gegebenenfalls erfahren, hergestellt (etwa in Situationen intensivierter Atmung oder beim Auftreten von Atemproblemen).

4.3.2 Strategien der Rekonfiguration des Atmens

Diese abstrakte Form der Darstellung unterscheidet sich von den Folgeeinträgen. Nach und nach werden unterschiedliche Spezifikationen vorgenommen, die sich insbesondere bei den genuinen Wissensobjekten der Atemarbeit (etwa dem „Verbundenen Atmen" und dem „Breath Release") verdichten und dort verstärkt ineinandergreifen. Die Atmung bzw. das Atmen wird so mit anderen bzw. neuen Bedeutungen verknüpft und in diesem Sinne auf eine spezifische Art und Weise rekontextualisiert. Diese Arbeit an der diskursiven Konstruktion von Wissensobjekten beschreibe ich im Anschluss an Knorr Cetina als einen Prozess der *Rekonfiguration.* Unter Rekonfiguration versteht Knorr Cetina (2002: 46) jene – etwa in molekularbiologischen Laboratorien zu leistende – praktische Arbeit von Wissenschaftler*innen, die darauf zielt, „Objekte aus ihrer natürlichen Umwelt herauszulösen und in einem neuen Phänomenfeld, das durch soziale Akteure definiert wird", zu installieren (vgl. auch ebd.: 45 ff.; 1988: 88 f., 91). Wichtig ist hierbei: Prozesse der Rekonfiguration sind nicht auf naturwissenschaftliche Praktiken der Wissensgenese und auf das körperlich-praktische Hantieren mit Objekten zu reduzieren. Rekonfigurationen sind ebenso in anderen Wissenskulturen und auf der Ebene des Diskursiven, der „symbolischen Repertoires", zu beobachten (Knorr Cetina 2002: 165). Das Konzept erweist sich in analytischer Hinsicht dementsprechend als hilfreich, ein Verständnis davon zu gewinnen, wie (theoretische) Wissensobjekte in der Atemarbeit diskursiv produziert werden und welchen Logiken dieser Prozess folgt.

Dabei lassen sich unterschiedliche diskursive Strategien identifizieren. Die wichtigsten von ihnen möchte ich in der Folge anhand einiger Beispiele erläutern: Ich stelle zuerst die diskursive Strategie der *Veralltäglichung* (a) dar. Sie verortet die Atmung bzw. das Atmen im Alltagsleben handelnder und wahrnehmender Menschen. Vor dem Hintergrund von *Problematisierungen* (b), mittels derer zu bewältigende Probleme artikuliert werden, erhält die Atmung in der Folge eine spezifischere Form: Bestimmte, kodifizierte Atemmuster werden als Problemlösungsmechanismen präsentiert, die die Erzeugung bestimmter Wirkungen ermöglichten. Diese oben bereits angesprochene Diskursstrategie bestimme ich hier nun spezifischer und bezeichne sie als *Technisierung* (c). Die Atmung wird überdies

explizit in der Wissenskultur der Atemarbeit *lokalisiert* (d) und damit institutionell gerahmt: Sie erscheint als ein spezifisches, in einem bestimmten symbolischen und praktischen Sinnzusammenhang situiertes Wissensobjekt. Gleichwohl wird die Verbindung zu naturwissenschaftlichen und psychologischen Wissenskulturen nicht gekappt. Die Wissenskultur der Atemarbeit wird vielmehr als eine solche dargestellt, die verschiedene Beziehungen zu anderen Wissenskulturen unterhält. Diese diskursive Strategie bezeichne ich als *Relationierungs- und Positionierungsarbeit* (e).

(a) Veralltäglichung

Mittels der diskursiven Strategie der Veralltäglichung wird die Atmung auf Situationen bezogen, in denen sie in irgendeiner Art und Weise handlungspragmatisch relevant werden kann (was jedoch nicht per se impliziert, dass sie als solche auch von den Atmenden bewusst wahrgenommen werden muss). So heißt es etwa bei dem Eintrag „Mundatmung“:

> Die Mundatmung wird vor allem dann wichtig, wenn das Einatemvolumen die Kapazität der Nase übersteigt. *Dies ist im Alltagsleben der Fall, wenn wir uns körperlich anstrengen.* Durch den Mund können wir schneller und mehr atmen. Wir atmen auch durch den Mund, *wenn wir stärkere Gefühle erleben und ausdrücken.* [W-1]

Ähnlich bei der „Brustatmung“: „Die obere Brustatmung dient grundsätzlich zur Bewältigung von *Not- und Angstsituationen*“. Und: „Bei vielen Menschen ist die Brustatmung die *gewohnte alltägliche Atemform*“.

Deutlich wird an den Beispielen, dass die Atmung hier nicht mehr (allein) als naturwissenschaftliches Wissensobjekt dargestellt wird, über das mittels der Rezeption entsprechender Diskurse informiert wird. Die Atmung wird vielmehr diskursiv in ‚alltägliche‘ Kontexte eingebettet. Zwar ist der Begriff des Alltags (und damit auch jener der Veralltäglichung) – worauf etwa Norbert Elias (1978) hingewiesen hat – als theoretischer Begriff keineswegs unproblematisch. Doch er ermöglicht es zum einen an die verwendeten Ethnokategorien („Alltagsleben“, „alltägliche Atemform“) anzuschließen. Zum anderen erlaubt er es, zu akzentuieren, dass die Atmung hier diskursiv als etwas konstruiert wird, das in Zusammenhang mit spezifischen, wenn auch nicht völlig außergewöhnlichen Situationen (körperliche Anstrengung, dem Auftreten von Gefühlen) steht, die uns *persönlich* – und zwar durchaus auch im Hinblick auf das leibliche Erleben des Atmens – betreffen können.

Noch deutlicher wird die diskursive Herstellung einer solchen Veralltäglichung, wenn ein expliziter Subjekt-Bezug hergestellt wird. Ich möchte dies kurz am Beispiel der Darstellung der „Nasenatmung“ veranschaulichen. Diese erfolgt zunächst, wie die der „Atmung“, noch völlig entpersonalisiert unter Rückgriff auf ein neurophysiologisches Vokabular:

> Die Nase bremst den Luftstrom, reinigt die Atemluft und befeuchtet sie. Die Nasenschleimhäute und Gesichtshöhlen werden aktiviert, und der Atemstoffwechsel beginnt schon bei den Nasenlöchern. Es besteht eine enge Verbindung der Nasenatmung zum vegetativen Nervensystem […] und zum Gehirn, insbesondere zu den Gefühlszentren im limbischen System, aber auch zum Großhirn. [W-1]

Im Vergleich dazu rekurriert die direkt anschließende Beschreibung auf ein handelndes und wahrnehmendes Subjekt:

> Die Nasenatmung ermöglicht eine Reihe von Nuancierungen und eine subtilere *Steuerung* des Luftstromes und der Atemgeschwindigkeit. *Wir können uns* auch der unterschiedlichen Öffnung unserer Nasenlöcher *bewusst werden*, bei denen zumeist eines weiter und das andere enger ist. [W-1]

Das Atmen erscheint hier als prinzipiell regulierbare und erspürbare Aktivität.

Mittels der diskursiven Strategie der Veralltäglichung überschreitet man also den entkontextualisierten und entpersonalisierten Spezialdiskurs der Biochemie und (Neuro-)Physiologie und dockt so an mögliche handlungspragmatische Relevanzen der Lesenden an, die – als „Klient*innen" – potenziell auch Atmende im Sinne der Atemarbeit werden können (oder dies bereits sind). Veralltäglichung zielt somit darauf, die Atmung bzw. das Atmen aus dem engeren Bereich der Naturwissenschaften partiell herauszulösen. Man kann insofern auch von einer Öffnung sprechen, als die Atmung – wenn auch zunächst nur kursorisch – alltagsrelevant und in einem gewissen Sinne anschlussfähig gemacht wird: Sie erscheint nicht mehr nur als ein autonom ablaufender biochemischer und physiologischer Prozess, der unabhängig von konkreten situativen Umständen und ohne unser Zutun prozessiert, sondern als etwas, das *wahrgenommen* und auch *gesteuert* werden kann.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie genau bzw. in welcher Hinsicht die Atmung im Rahmen der Atemarbeit relevant gemacht wird. Als zentral hierfür erweisen sich die diskursiven Strategien der Problematisierung und der Technisierung und dabei insbesondere der Zusammenhang zwischen beiden. Dieser Zusammenhang wurde in etwas allgemeinerer Form bereits bei der funktionalistischen Bestimmung des Atems in Abschnitt 4.2.2 behandelt und dort als diskursiv hergestellte Verbindung zwischen Problematisierung und Problemlösung bestimmt.

(b) Problematisierung

Bevor ich das anhand einiger Beispiele erläutere, zunächst Allgemeines zur Problematisierung, so wie sie sich im empirischen Material darstellt: Diese ist als eine diskursive Strategie zu verstehen, mittels derer Probleme als solche erst artikuliert und

damit hervorgebracht werden.[18] Das geschieht dadurch, dass auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht wird, der – mehr oder weniger explizit – als *änderungsbedürftig* oder *verbesserungswürdig* dargestellt wird. Dabei kann man, so mein Vorschlag, zwischen Negativ- und Positiv-Problematisierungen unterscheiden: Bei Negativ-Problematisierungen wird explizit ein zu bewältigendes Problem artikuliert – etwa mittels Pathologisierungen („Krankheit", „Störung"). Positiv-Problematisierungen operieren mittels der Angabe eines Idealzustands („Gesundheit") und zeigen dabei die Notwendigkeit seiner Aufrechterhaltung, Wiederherstellung oder Verbesserung an.

Eine vergleichsweise allgemeine Form solcher Problematisierungen findet sich schon beim Eintrag zur bereits erwähnten „Nasen- und Mundatmung". Dort heißt es etwa:

> Grundsätzlich sollte, wann immer es möglich ist, der Nasenatmung der Vorzug gegeben werden. Die Mundatmung sollte für Ausnahmefälle sowie für das Sprechen reserviert bleiben. Darauf zu achten, den Mund nur zu öffnen, wenn es anders nicht geht, kann ein wichtiger *Beitrag zur Gesundheit* sein und *allen Menschen mit Atemstörungen helfen.* [W-1]

Neben den Problematisierungen („Gesundheit", „Atemstörungen") ist hier bereits auch eine Problemlösungsstrategie im Spiel: Die „Nasenatmung", die gegenüber der „Mundatmung" bevorzugt werden solle. Diese ist es, so die Darstellung, die sich als funktional für die Bearbeitung der Problembezüge erweist bzw. erweisen „kann".

Ein solcher Zusammenhang von Problematisierung und Problemlösungsstrategie findet sich unter anderem auch beim Eintrag „Brust- und Bauchatmung". Hier wird die Brustatmung, die bei „vielen Menschen […] die gewohnte alltägliche Atemform" darstelle, zunächst als Begründung für eine Problematisierung angeführt: Sie sei der „Grund" für „Atemstörungen", aber auch „für Verspannungen im Hals- und Nackenbereich". „Typisch" für sie sei „die Anspannung bei der Ausatmung". Und weiter heißt es: „Da wir uns bei der Brustatmung zumeist im *Stress* befinden, wird auch die Ausatmung vom sympathischen Nervensystem gesteuert, und das für die *Entspannung* zuständige parasympathische Nervensystem kann bei der Atmung nicht mitwirken". Neben den Negativ-Problematisierungen („Atemstörungen", „Verspannungen im Hals- und Nackenbereich", „Stress") wird hier überdies eine Positiv-Problematisierung, die „Entspannung", genannt und dem „Stress" gegenübergestellt. Diese erscheint als ein erstrebenswerter Zustand. Dazu passt auch die ins Treffen geführte Problemlösungsstrategie, die in der „Bauchatmung" bestehe:

[18] Vgl. zum Konzept der Problematisierung Callon 2006a [1980], 2006b [1986], Foucault 2005 [1984] und aus interaktionistischer Perspektive: Blumer 1971 und Best 2003.

> Die Bauchatmung kann dazu beitragen, dass sich der gesamte Bauchraum bis in den Beckenraum hinein entspannt, wobei ein strömendes Wärmegefühl entstehen kann. […] Wird der entspannte Ausatem in den Bauch hinein erlernt, kann sich das Zwerchfell beim Ausatmen ganz aus seiner Spannungsposition fallen lassen. [W-1]

(c) Technisierung
Neben dem immer wieder auftretenden Zusammenhang zwischen Problematisierung und Problemlösung sind bei der Brust- und Bauchatmung überdies zwei Aspekte auffällig, die vor allem die Art und Weise betreffen, wie die Wissensobjekte bestimmt werden, die die Problemlösung symbolisieren: Die Begrifflichkeiten bzw. Konzepte werden – im Vergleich zur vorhin erläuterten Mund- und Nasenatmung – erstens *spezifischer* und damit offensichtlich auch *erklärungsbedürftiger*. So ist von dem „*entspannte[n]* Ausatem in den Bauch" und von der „*vertiefte[n]* Bauchatmung" die Rede und es wird auch eine Erläuterung dafür angeboten, was überhaupt unter Bauchatmung zu verstehen ist: „dass sich der gesamte Bauchraum bis in den Beckenraum entspannt". Zweitens ist die angesprochene Atemform offensichtlich nicht nur erlernbar, sondern auch ‚erlern*bedürftig*' („Wird der entspannte Ausatem in den Bauch hinein erlernt […]") – ein Aspekt, der bei der Nasenatmung keine erwähnenswerte Rolle spielt. Das leuchtet durchaus ein: Es wird wohl kaum Leser*innen geben, die nicht problemlos zwischen Mund- und Nasenatmung switchen können.[19]

Ganz ähnlich verhält es sich, um ein weiteres Beispiel anzuführen, bei der „Vollatmung". Bei dieser handelt es sich um eine Atemform, die in unterschiedlichen Typen der Atemarbeit oder beispielsweise auch im Yoga eine Rolle spielt: Man hat es hier also mit einer spezifischen, ein Wissensobjekt bezeichnenden Ethnosemantik (vgl. Maeder/Brosziewski 1997) zu tun, mit „gebräuchlichen besonderen Wörter[n]" (Fleck 1983b [1936]: 110), die (nur) in bestimmten sozialen Welten verwendet (und verstanden) werden. Hierzu ein Ausschnitt aus der Website:

> Die Verbindung von Bauch- und Brustatmung wird auch als Vollatmung bezeichnet. In ihr kommen die Gaben der Entspannung und der vollen Brust- und Bauchatmung zusammen. Der Atem ist kraftvoll und gelöst zugleich. Eine ebenmäßige Bewegung füllt den ganzen Atemraum von unten nach oben beim Einatmen und leert ihn wieder in der gleichen Richtung. […] In den verschiedenen Formen der Atemtherapie lernen wir zunächst und vordringlich,

[19] Ob dies auch bei der „Bauchatmung" der Fall ist, hängt vermutlich wesentlich davon ab, ob man einschlägige Vorerfahrungen gemacht hat (z. B. wenn man (semi-)professionell singt oder Yoga praktiziert).

> die Ausatmung zu entspannen und die Einatmung zu weiten. Die ‚richtige' Atmung besteht also darin, beim Einatmen die inneren Räume des Atmens ohne Anstrengung öffnen zu können und bei der Ausatmung jede Anspannung ganz loszulassen. [W-1]

In beiden Fällen – also sowohl bei der Erläuterung der Bauchatmung als auch bei der Vollatmung – ist in zweifacher Hinsicht eine *Entfernung vom Alltäglichen*, von dem, was ‚jede*r' weiß und kann, zu beobachten. Erstens im Hinblick auf den Sprachgebrauch: Es tauchen „technische Termini" (Fleck 1983b [1936]: 121) auf, die sich offensichtlich – zumindest für Außenstehende – nicht von selbst verstehen (vgl. auch ebd. 109 ff.); zweitens hinsichtlich der Behauptung, dass spezifische Atemmuster erst angeeignet werden müssen und damit scheinbar eben *nicht* zum ‚Alltagsrepertoire' des Atmens gehören. Das heißt: Einer ersten diskursiven Rekontextualisierung, der Veralltäglichung, die die Atmung aus naturwissenschaftlichen Spezialdiskursen herauslöst und damit in einem gewissen Sinne verallgemeinert, folgt hier also eine zweite, die sie nun wiederum spezifiziert und damit als Wissensobjekt *der Atemarbeit* rekonfiguriert. Das Atmen wird so gleichsam – in einem zweiten Schritt – in die Wissenskultur der Atemarbeit eingemeindet.[20] Die generelle, hier entfaltete diskursive Logik lässt sich, abstrakt gesprochen, folgendermaßen auf den Punkt bringen: Die Atmung bzw. das Atmen erscheint nicht nur als Mittel zur Lösung *bestimmter Probleme*. Es bedarf vielmehr auch der Kultivierung *bestimmter Formen des Atmens*, um diese Probleme lösbar zu machen.

Diesen zweiten Aspekt, die Kultivierung spezifischer, wiederholbarer Aktivitäten, die, so die Darstellung, bestimmte Wirkungen bzw. Effekte mit sich bringen (können), möchte ich als *Technisierung* fassen (vgl. zum Begriff der Technisierung auch Rammert 2007: 53 f., 60 f. sowie Schüttpelz 2010: 106; Scott 2003: 302). Wichtig ist dabei, dass Technisierung in der hier eingenommenen diskursanalytischen Perspektive nicht eine bestimmte praktische Vollzugsform (z. B. Prozesse des Erwerbs, des Einübens und der Modifikation von körperlichen Gewohnheiten) bezeichnet, sondern eine diskursive Strategie. Die Atmung bzw. das Atmen wird als technisierbar/technisiert *dargestellt*. Die Hinweise auf die Lernbedürftigkeit und der hergestellte normative Bezug – man kann „richtig" und damit auch „falsch" atmen – implizieren aber noch mehr: Das Atmen wird nicht nur in dem Sinne technisiert, als es, ‚richtig' ausgeführt, zur Bewältigung spezifischer körperlicher wie psychologischer Probleme beitragen kann. Es wird diskursiv gewissermaßen auch als eine *Kultur*technik hervorgebracht.[21] Das Atmen der Atemarbeit unterscheidet sich im

[20] Strenggenommen werden so atemtherapiespezifische Wissensobjekte und die Wissenskultur der Atemarbeit auf diskursiver Ebene rekursiv hervorgebracht: Eine Wissenskultur der Atemarbeit existiert, weil es entsprechende, für diese typische Wissensobjekte gibt.

[21] Ich verwende den Begriff der „Kultur" an dieser Stelle nicht als wissenschaftlichen Terminus. Er verweist vielmehr auf eine den diskursiven Strategien implizit zugrunde liegende ‚Ethno-Logik', die sich im Kern dadurch auszeichnet, dass sie *natur*wissenschaftlichen Betrachtungsweisen etwas *hinzufügt*.

Hinblick auf seine Lernbedürftigkeit und die mit ihm verbundene Normativität von autonom ablaufenden, biochemischen und physiologischen Prozessen. Es erscheint in diesem Sinne nicht nur als Teil des biologischen, menschlichen Organismus, sondern das Atmen der Atemarbeit wird vom Menschen *gemacht und genutzt* – und so auch explizit zum Bestandteil einer Praktik, dem Atmen im Rahmen der Atemarbeit, die hier Gegenstand eines symbolischen Wissens, eines atemarbeitsspezifischen Spezialdiskurses wird.

(d) Lokalisierung
Die diskursive Hervorbringung atemarbeitsspezifischer Wissensobjekte erfolgt aber nicht nur mittels Problematisierungen, Technisierungen und der Verwendung technischer Termini. Das Atmen der Atemarbeit wird auch in spezifischen praktischen und symbolischen Sinnzusammenhängen lokalisiert. Einerseits wird darauf verwiesen, dass die Aneignung spezifischer Atemformen in bestimmten *institutionalisierten Settings* samt entsprechendem Personal erfolgt. So hieß es bei der „Vollatmung": „*In den verschiedenen Formen der Atemtherapie* lernen wir zunächst und vordringlich, die Ausatmung zu entspannen und die Einatmung zu weiten". Auf der gleichen Seite ist explizit von „angeleiteten Sitzungen" die Rede. Das heißt: Bereits hier verweisen die Darstellungen – wenn auch nur vage – auf praktische Anwendungs- bzw. Lehr-/Lern-Kontexte (spezifische Interaktionsformen, Orte, Zeiten etc.) und damit auf institutionalisierte Formate der Partizipation und implizit auch auf jene Personen, die entsprechende Dienstleistungen anbieten. Die Erklärung der theoretischen Wissensobjekte weist in diesem Sinne bereits über die diskursive Situation – in Form der Rezeption des Textes – hinaus und somit auch auf andere Situationen *hin*.

Andererseits wird das Atmen der Atemarbeit auch in einem *symbolischen Sinnzusammenhang* situiert. Dies kann eher beiläufig, aber auch mittels expliziter Diskursivierungen erfolgen. So definiert bereits die generelle Rahmung, die über die *atman*-Website erzeugt wird, eine spezifische Wissensdomäne: Man erfährt bereits auf der „Home"-Seite, dass die Atemarbeit über physiotherapeutische Angebote hinausgeht. Unterstrichen wird dies aber auch durch explizite diskursive Lokalisierungen. Bei der Erläuterung des „Breath Release", das darauf ziele, „körperliche und psychologische Spannungen loszulassen, indem durch die völlige Entspannung der Ausatmung eine vertiefte körperliche Entspannung erreicht wird", heißt es etwa:

> Breath Release ist ein zentrales Konzept in vielen Therapien, die auf transformationaler Ebene arbeiten. […] Breath release nimmt einen zentralen Stellenwert in modernen therapeutischen Techniken wie Rebirthing, Free Breathing oder Holotropes Atmen ein, wie es auch in traditionellen östlichen Techniken wie Yoga, Pranayama, Chi Kung, Tai Chi und schamistischen Übungen Anwendung findet. [W-1]

Breath Release wird hier nicht nur explizit als „Konzept" ausgewiesen und damit kommunikativ als eigenständiges Wissensobjekt markiert, sondern auch wissenskulturspezifisch klassifiziert: Ein bestimmtes Wissensobjekt wird einer bestimmten

Wissenskultur oder – allgemeiner – einer sozialen Welt (hier: mehreren) zugeordnet. Die Objekte werden verortet und das Territorium, in dem diese Objekte auftreten, wird (grob) kartiert, indem unterschiedliche Formen der Atemarbeit mit „traditionellen östlichen Techniken" in Beziehung gesetzt werden, mit denen sie sich ‚ihre' Objekte ‚teilen'. Zu vermuten ist, dass dies auf Seiten der Leser*innen nicht nur eine kognitive Orientierung ermöglicht, sondern auch ein Gefühl dafür mitvermittelt werden soll, auf welchem Terrain man sich hier bewegt. Ebenso wie beispielsweise die Angabe musikalischer Genres und die Nennung ähnlich klingender Bands in Plattenrezensionen (kompetenten) Musikinteressent*innen einzuschätzen erlauben, was man stilistisch ungefähr erwarten kann, bieten auch derartige diskursive Lokalisierungen potenziellen Klient*innen die Möglichkeit, einzuschätzen, ‚wo' man sozusagen ‚unterwegs ist'.

(e) Relationierung und Positionierung

Auch wenn die hier beschriebenen diskursiven Strategien eine (weitgehend) eigenständige Wissenskultur mit einer spezifischen Wissensdomäne und eigenen Wissensobjekten konstituieren, so wird jedoch auch deutlich, dass die Verbindung zu naturwissenschaftlichen Wissenskulturen nicht gekappt wird. Dies offenbart sich nicht nur in der oben beschriebenen Legitimationsarbeit und der erörterten Selbstpositionierung des Vereins als mit der Zeit gehenden Traditionsbewussten, der traditionales und kontemporäres wissenschaftliches Wissen miteinander verbinde, sondern auch im Wie der textuellen Gestaltung. So wird nicht nur ganz zwanglos zwischen verschiedenen Vokabularien (z. B. biochemischen, psychologischen und alltagsweltlichen) gewechselt, der Bezug zu naturwissenschaftlichen Wissensbeständen wird vor allem auch dadurch aufrechterhalten, dass naturwissenschaftliche Deutungsangebote in den Dienst der Erklärung der Wirksamkeit des atemtherapeutischen Atmens gestellt werden.

Um dies anhand eines Beispiels zu erläutern: Im Falle des Breath Release wird etwa die Polyvagal-Theorie des US-amerikanischen Psychiaters und Neurowissenschaftlers Stephen W. Porges als Interpretationsfolie genutzt. Porges geht davon aus, dass die Regulierung des autonomen Nervensystems zentral für die Beeinflussung emotionalen und sozialen Verhaltens, die Gesundheit und das individuelle Wohlbefinden ist. Wichtiger als die Definition der verwendeten Begrifflichkeiten ist in der Folge allerdings vor allem die Art und Weise, wie auf die Polyvagal-Theorie zugegriffen wird. In der Rubrik „Grundbegriffe, Lexikon" heißt es hierzu:

> Nach der Polyvagal-Theorie kann breath release so verstanden werden, dass dabei ein optimaler vagaler Tonus entsteht, wodurch die ‚vagale Bremse' in die Lage versetzt wird, die Stressreaktion zu unterbinden. Damit wird das autonome Nervensystem in seiner Leistungsfähigkeit im Sinn eines entspannten Lebensstils gestärkt. [W-1]

Hier wird nicht bloß das Wissensobjekt Breath Release in das Vokabular der Polyvagal-Theorie („optimaler vagaler Tonus", „vagale Bremse") *übersetzt*, sondern

die Darstellung enthält zugleich auch eine naturwissenschaftlich informierte *Erklärung* dafür, wie durch spezifische Atemformen das Auftreten von Stress unterbunden werden kann. Durch die Mobilisierung naturwissenschaftlichen Wissens kann die Bekämpfung und Vermeidung von „Stress“ und die Herstellung eines „entspannten Lebensstils“ durch die atemtherapeutische Kultivierung des Atmens als „das einfachste und genialste Tor zur Rückregulierung des entgleisten Nervensystems“ dargestellt werden:

> Wenn wir sie [die Atmung; A.A.] entspannen, entspannt sich der Herzschlag und schließlich schwindet die ganze Stressreaktion. In der Atemtherapie lernen wir, gewohnheitsmäßige Spannungsmuster in unserer Atmung zu lösen. Wir lernen, wie wir die Atmung vertiefen können, und damit, wie wir die Ausatmung ausdehnen können. Wir trainieren damit unseren Vagus darauf, schneller zu bremsen, wenn der Sympathikus nicht mehr benötigt wird, also schneller wieder in den entspannten Normalzustand zurückzuschwingen […]. [W-1]

Neurophysiologische Erklärung (Polyvagal-Theorie) und die Technisierung des Atmens (hier: Vertiefung und Ausdehnung der Atmung) gehen Hand in Hand. Man interpretiert das eigene Tun durch die ‚fremde Brille‘ naturwissenschaftlicher Deutungsangebote und hält so nicht nur den Anschluss an sozial anerkannte Wissensformen aufrecht. ‚Die‘ Naturwissenschaften werden vielmehr vor den eigenen Karren gespannt: einerseits, wie oben bereits gezeigt, in legitimierender Hinsicht, andererseits in kognitiver Hinsicht, insofern diese Erklärungspotenziale für das eigene Tun und dessen Funktionsweise bieten (vgl. auch Eitler 2011b: 304 ff.). Dies wird in der Folge beim Eintrag zur Polyvagal-Theorie auch explizit gemacht:

> Viele Erkenntnisse der Polyvagaltheorie bestätigen, was uns aus der Praxis der Körpertherapien und insbesondere der Atemtherapie vertraut ist. Und es ist faszinierend, wie die Wissenschaft diesen praktischen Einsichten eine solide Basis und Erklärung geben kann. Ein weiterer Schritt zum Zusammenwachsen der wissenschaftlichen Forschung und der therapeutischen Praxis ist getan – besonders auch deshalb, weil Porges hofft, durch seine Forschungen beizutragen, dass viele der Störungen, die direkt durch eine Fehlfunktion des vegetativen Nervensystems hervorgerufen sind, ohne Medikamente, sondern nur mit Hilfe der Wiederherstellung der vagalen Selbstregulation über Methoden der Atem- und Körperentspannung, der Musik und der nonverbalen Kommunikation geheilt werden können. [W-1]

Allerdings wird hier nicht nur die Nähe zur (Natur-)Wissenschaft gesucht. Ebenso wenig geht es nur darum, eine Alternative zu medikamentösen Behandlungsformen

der sogenannten „Schulmedizin“ bzw. Biomedizin zu propagieren („ohne Medikamente, sondern nur mit Hilfe der vagalen Selbstregulation über Methoden der Atem- und Körperentspannung“) – eine Form der *boundary work*, die sich für körperbasierte, „alternative Heilverfahren“ und holistische Methoden, bei denen der Aspekt der „Selbstheilung“ im Kontext eines psychosomatischen, „ganzheitlichen“ Gesundheitsverständnisses betont wird, als durchaus typisch erweist (Eitler 2011a: 169 f.; Koch/Binder 2013: 26 ff.; Lüddeckens 2018: 164 f.). Die naturwissenschaftlichen „Erkenntnisse“ werden darüber hinaus auch dafür genutzt, um die (unterschätzte) Bedeutung von Körpertherapien gegenüber gesprächstherapeutischen Angeboten zu betonen:

> Das Gespräch, ob personzentriert, gestalttherapeutisch oder analytisch, für so lange Zeit das Hauptvehikel der Psychotherapie, können wir als effektives Mittel zur Lösung von tiefliegenden Störungen ganz weit hinten anstellen. Denn Menschen sind in den Fällen von schweren Beeinträchtigungen ihrer inneren Stabilität erst dann in der Lage, sinnvolle Gespräche zu führen, wenn sich ihr vegetatives Nervensystem gut einreguliert hat. […] Die Klienten müssen also zuerst auf einer tiefen, durch die verbale Sprache nicht erreichbaren Ebene, gewissermaßen in ihren Eingeweiden, zur Ruhe kommen und zu dieser Entspannung immer wieder zurückfinden können. Wenn sich diese Strategien der Stressbewältigung und des Vertrauens auf der vegetativen Ebene aufgebaut und gefestigt haben, können wir überhaupt erst mit therapeutischen Gesprächen heilsame Veränderungen erzielen. [W-1]

Zu beobachten ist hier also auch eine wissenschaftlich gestützte Form der Abgrenzungsarbeit, die die Wissenskulturen der (Natur-)Wissenschaft, der Atemarbeit und der Gesprächspsychotherapie in Relation zueinander setzt, um die Atemarbeit auf eine spezifische Art und Weise diskursiv zu positionieren: Auf der Grundlage einer Metaphorik der Tiefe, die mit dem vegetativen Nervensystem und präverbalen Erlebnisdimensionen in Verbindung gesetzt wird, wird der Eindruck einer gewissen Oberflächlichkeit gesprächstherapeutischer Zugriffe suggeriert (vgl. auch Eitler 2019: 378 f.). Zwar wird die Bedeutung von Gesprächstherapien nicht generell negiert. So werden Atemsitzungen, wie noch zu zeigen sein wird, oft auch mit psychotherapeutischen Formen der Gesprächsführung verknüpft. Allerdings wird die naturwissenschaftlich erklärbare „Tiefe“ körperorientierter Verfahren hier einerseits als *notwendige Voraussetzung* für Gesprächstherapien benannt („*erst dann* in der Lage, sinnvolle Gespräche zu führen“, „Die Klienten müssen also *zuerst* auf einer tiefen […] Ebene […] zur Ruhe kommen“, „*Wenn* sich diese Strategien der Stressbewältigung und des Vertrauens auf der vegetativen Ebene aufgebaut und gefestigt haben, *können wir überhaupt erst* mit therapeutischen Gesprächen heilsame Veränderungen erzielen“.). Andererseits erscheinen körperorientierte Verfahren leistungsfähiger im Hinblick auf die *Zugänglichkeit präverbaler Erfahrungen* („einer

tiefen, durch die verbale Sprache nicht erreichbaren Ebene").[22] Dieser Eindruck wird bisweilen auch durch ‚Erfolgsgeschichten' und persönliche Erlebnisberichte in Interviews unterstrichen. So erzählt Wilfried Ehrmann (I-2) etwa von einer Psychoanalytikerin, die zur Atemlehrer*innen-Ausbildung gestoßen ist:

> W. Ehrmann: Sie war bei der ersten Sitzung da und hat quasi gesagt, ja, „So tief bin ich noch nie gekommen". Also was für mich quasi normal wäre, aber für sie nicht, die also ja diese auch nicht so unaufwendige psychoanalytische Erfahrung, die […] sehr viele Stunden braucht ah durchgemacht hat und halt da sehr viel aus ihrer Kindheit aufgearbeitet hat, aber was in der ganz frühen Kindheit liegt, in diesem präverbalen Bereich, was in der Embryonalzeit liegt, da kommt sie dann mit diesen Methoden nicht ran.

4.3.3 Fazit

Versucht man nun, die bisherigen Befunde, die hier anhand einschlägiger empirischer Beispiele dargestellt wurden, zusammenzufassen und theoretisch zu generalisieren, dann lässt sich zum einen zeigen, wie die Wissenskultur der Atemarbeit – insbesondere auch in Relation zu anderen Wissenskulturen bzw. sozialen Welten – mit ihrer spezifischen Wissensdomäne diskursiv hervorgebracht wird. Zum anderen lässt sich die diskursive Logik der Konstitution zentraler Wissensobjekte bestimmen. An dieser Stelle möchte ich auch nochmals an die grundlegende Ausgangsfragestellung des Abschnitts erinnern: Wie wird das Atmen im Rahmen der Atemarbeit bedeutungsvoll und bedeutsam gemacht?

Festzuhalten ist zunächst allgemein, dass die Art und Weise, wie die Wissensdomäne und die Wissensobjekte der Atemarbeit diskursiv erzeugt werden, wesentlich auf einer auf der Website des Vereins zur Schau gestellten Wissens- und Informationsarbeit beruhen (vgl. auch Karseth/Nerland 2007; Nerland/Karseth 2015). Diese Form der Wissensarbeit ist nicht nur hinsichtlich des Esoterik-Verständnisses Peters (siehe Abschnitt 4.2.1), sondern – mit Ludwik Fleck (1980 [1935]: 138 f.; 146 ff.; siehe auch Berger/Luckmann 2007 [1966]: 119 f.) – auch im soziologischen Sinne als nicht-esoterisch zu begreifen: Die „Eingeweihten" (Fleck 1980 [1935]: 139) wenden sich nicht nur an Interessierte, sondern sie geben ihnen auch die Möglichkeit, kognitiv an der Wissensdomäne der Atemarbeit zu *partizipieren*, zum Beispiel deren argumentative Begründung und Plausibilisierung nachzuvollziehen. Man will offensichtlich nicht nur Behauptungen aufstellen, sondern diese auch einigermaßen nachvollziehbar machen (was wiederum auf die oben bereits angesprochene Zurschaustellung von „Theorie"-Kompetenz verweist). Zugleich wird derart die atemarbeitsspezifische Wissensarbeit auch potenzieller (inhaltlicher) Kritik ausgesetzt.[23] Eine solche *performative Wissensarbeit* ist – neben den oben behandelten

[22] So wird auch in der Körperpsychotherapie argumentiert (vgl. z. B. Müller-Braunschweig 2010).

[23] Ein solches Zur-Schau-Stellen von Wissen ermöglicht es auch erst, dass die Wissenskultur der Atemarbeit in Konkurrenz zu anderen Begründungs- und Plausibilisierungsstrategien tritt und so von Interessierten als mehr oder weniger überzeugend bewertet werden kann. Siehe hierzu etwa

professionspolitischen Legitimationsstrategien – als diskursive Strategie der Vertrauensbildung zu begreifen (vgl. Hero 2014). Wissen wird nicht nur für ‚interne' Zwecke – etwa um atemtherapeutische Techniken zu optimieren – mobilisiert, sondern auch nach ‚außen' *präsentiert und plausibilisiert* (vgl. auch Karseth/Nerland 2007: 349 ff.)

Im Außenauftritt des Vereins *atman* wird diskursiv eine Wissensdomäne aufgespannt und kartiert, die zwar als relativ eigenständig dargestellt wird, zugleich aber auch Beziehungen zu anderen Wissenskulturen aufweist. Einerseits beruhen diese – im Falle „traditionelle[r] östliche[r] Techniken", der Medizin und Gesprächspsychotherapien – auf diskursiv erzeugten *Ähnlichkeiten und Unterschieden* im Hinblick auf das methodische Vorgehen und die zu bearbeitenden Problemhorizonte. Andererseits offenbart sich – prägnant im Falle (natur-)wissenschaftlicher Deutungsangebote – ein *instrumenteller Zugriff* der Wissenskultur der Atemarbeit auf andere Wissenskulturen: Wissenschaftliches Wissen wird für die eigenen Zwecke genutzt. Die Hervorbringung einer atemtherapiespezifischen Wissenskultur beruht also ganz wesentlich auf einer diskursiven Relationierungs- und Positionierungsarbeit (die wiederum *boundary work* impliziert). Durch diese wird der eigenen Wissensdomäne erst eine wahrnehmbare Kontur verliehen.

Durch welche Spezifika zeichnet sich die atemtherapeutische Wissensdomäne nun aus? Drei eng miteinander zusammenhängende Aspekte sind hierbei von Relevanz. Diese betreffen allesamt die Relevanz des Körpers in der Atemarbeit. Der Atem fungiert (1) als *therapeutisches Instrument*. Er wird (2) als Werkzeug der *Selbst-Heilung* begriffen. Schließlich wird im Hinblick auf die konkrete Operationsweise der Atemarbeit (3) eine *‚Tieferlegung'* propagiert, die es erlaube, durch sprachliche Kommunikation nicht erschließbare „Störungen" und „Beeinträchtigungen" zugänglich und bearbeitbar zu machen.

(1) Gemeinsam mit anderen ganzheitlichen Angeboten ist der Atemarbeit zweifelsohne das Relevantmachen spezifischer Techniken des Körpers: Das Atmen der Atemarbeit fungiert, so die angebotsseitige diskursive Logik, als zentraler Problemlösungsmechanismus, als *therapeutisches Instrument* für einen breiten und heterogenen Problemhorizont, in den sowohl „Gesundheit" als auch „körperliches und psychisches Wohlbefinden" fallen (vgl. auch Eitler 2011a, 2019; siehe weiterführend 4.4.2). Dem liegt eine Vorstellung von Ganzheitlichkeit zugrunde, die es überhaupt erst ermöglicht, Körpertechniken primär zu setzen. So bestünde das „übergreifende Ziel" des „Integrativen Atmens" darin,

auch Berger und Luckmanns (2007 [1966]: 98 ff.) Erläuterungen zu Legitimierungen sowie Strauss 1982. Entsprechend wird auch in der Professionssoziologie hervorgehoben, dass für die Etablierung von Expertise qua Professionalisierung theoretische Wissensbestände ausschlaggebend sind (vgl. Pfadenhauer 2003: 25 f.).

> Körper, Seele und Geist in Einklang zu bringen. Der Atem wird als Schnittstelle dieser verschiedenen Erfahrungsebenen des Menschen genutzt, da er eine relativ leicht beeinflussbare autonome Körperfunktion darstellt, deren Aktivität eng mit psychischen Befindlichkeiten zusammenhängt und von alters her auch eine starke geistige und meditative Komponente beinhaltet. Die Befreiung des Atems von Blockierungen wird als wichtiger Schritt zur psychischen Heilung und zum Ganzwerden der Person verstanden. [W-1]

Gestützt wird eine solche Argumentation, wie am Beispiel der Polyvagal-Theorie deutlich wurde, durch Bezugnahmen auf ‚passende' (natur-)wissenschaftliche Positionen und Deutungsangebote, die es erlauben, die Bedeutung der Produktion spezifischer Formen von Körperlichkeit für die Herstellung eines „entspannten Lebensstils" oder etwa die Vermeidung von Stress zu plausibilisieren. Die oben angesprochene Selbstrepräsentation des Vereins als einem mit der Zeit gehenden Traditionsbewussten wird hier also mit konkreten Inhalten gefüllt.

(2) Offensichtlich geworden ist auch, dass die Atemarbeit sich mit einer solchen Ausrichtung auf Körperlichkeit in partielle Opposition zu ‚konventionellen' biomedizinischen Ansätzen begibt oder aber zumindest danach trachtet, diese zu erweitern und/oder zu komplementieren. Zwar wird die Bedeutung der Medizin keineswegs generell bestritten, gleichwohl wird eine alternative bzw. – je nachdem – komplementäre Perspektive auf „Heilung" ins Spiel gebracht. Die (ausschließlich) medikamentöse Behandlung, der ein *natur*wissenschaftlich geprägtes Verständnis von Körperlichkeit zugrunde liegt, erscheint aus der Perspektive verschiedener ganzheitlicher Angebote wie ein zu vermeidender Reduktionismus (vgl. auch Koch/Binder 2013: 13; Höllinger/Tripold 2012: 265 f.; Scott 2003): Es bedürfe einer Kultivierung von Körperlichkeit, in Form einer (angeleiteten) körperlichen „*Selbst*regulation", wie sie etwa durch „Methoden der Atem- und Körperentspannung, der Musik und der nonverbalen Kommunikation" zu erreichen sei.[24] Der Körper erscheint hier nicht bloß als Gegenstand der Behandlung, sondern als *Werkzeug der Selbst-Heilung*: „Die ‚Gesundheit' wird umgedeutet zu etwas, was in der persönlichen Verantwortung der Patienten [bzw. „Klient*innen"; A.A.] liegt, dem Gesundheitsbewusstsein und dem präventiven Lebensstil jedes Einzelnen untersteht" (Hero 2016: 615; Koch 2005: 42 sowie insbesondere Eitler 2011a).

(3) Ebenso erscheint die cartesianische Trennung von Körper und Geist bzw. Physis und Psyche aus der Perspektive ganzheitlicher Angebote als weitgehend obsolet. So gälte es etwa, die methodischen Engführungen psychotherapeutischer Ansätze, die auf einem Modell sprachbasierter Kommunikation aufbauen, zu er-

[24] Koch und Binder (2013: 24) weisen darauf hin, dass sich der Bezug auf naturwissenschaftliche Forschung im Bereich der alternativen Medizin oftmals als ambivalent – man könnte gar sagen: widersprüchlich – erweist: Einerseits werde auf entsprechende Ergebnisse verwiesen, um das eigene Tun zu legitimieren, *zugleich* werde aber oft auch Kritik an der ‚konventionellen' Wissenschaft geübt.

gänzen oder zu überwinden: Insofern bereits die zu bearbeitenden Problembezüge die Sphäre der Sprache überschritten und in diesem Sinne „tiefer" reichten und sich überdies (auch) in konkreten körperlichen Symptomen (wie spezifischen Atemformen oder Atemstörungen) niederschlugen, bedürfe auch die Bearbeitung derartiger Probleme einer ‚*methodischen Tieferlegung*', die es erlaube, die Oberflächlichkeit sprachlicher Kommunikation zu überwinden. Dabei wird zwar ein starker Kontrast zu gesprächstherapeutischen Methoden erzeugt, zugleich wird jedoch auch offensichtlich, dass die Problembezüge ähnliche sind. Die Atemarbeit wird hier als potenzielle Alternative zu, fast schon: notwendige Methode *vor*, mindestens aber als notwendige Ergänzung zu Gesprächstherapien positioniert.

Auf der Ebene der diskursiven Konstruktion atemarbeitsspezifischer Wissensobjekte wird deutlich, wie der Atem mittels der Strategien der Veralltäglichung, der Problematisierung, der Technisierung und der Lokalisierung als Wissensobjekt konstituiert wird. Das Atmen wird zunächst aus dem naturwissenschaftlichen Terrain partiell herausgelöst, um es in der Folge im Rahmen der Wissenskultur der Atemarbeit zu rekontextualisieren und zu spezifizieren. Ich habe vorgeschlagen, diesen Prozess mit Knorr Cetina als diskursive Praxis der Rekonfiguration zu beschreiben: Das Atmen erscheint dann eben nicht mehr *nur* als ein biochemischer oder (neuro-)physiologischer Prozess. Die Atmung ist nicht nur natürliche bzw. biologische Ausstattung des Menschen, sondern sie kann vom Menschen reguliert und wahrgenommen (Veralltäglichung) und – wird sie entsprechend kultiviert – für die Lösung bestimmter Probleme genutzt werden (Problematisierung und Technisierung). So wird eine genuine Wissensdomäne mit eigenen Wissensobjekten konstruiert, die wiederum auch institutionell und symbolisch verortet werden kann (Lokalisierung).

Die, so Bruno Latour (2008 [1991]), unser modernes Denken kennzeichnende Dichotomie zwischen Natur und Kultur wird hier diskursiv überschritten. Gleichwohl werden die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Perspektiven – naturwissenschaftlichen auf der einen Seite und solchen, die auf traditionelles Wissen zurückgreifen und auf „praktischen Einsichten" (W-1) der Atemlehrer*innen beruhen, auf der anderen Seite – nicht eingeebnet. Die Dichotomie wird zu einer Dualität: Insofern naturwissenschaftliche Erklärungen genutzt werden, bleibt das Verständnis des Atmens als biochemischer bzw. neurophysiologischer Prozess der Lebenserhaltung bestehen. Zugleich wird das Atmen aber auch *domestiziert*: Über Prozesse der Lebenserhaltung hinausgehend wird es in den Dienst menschlicher Lebensbewältigung und Bedürfnisbefriedigung gestellt, von „spezialisierten Akteuren" (Bourdieu 2011a [1971]: 7) als Dienstleistung angeboten und auf eine spezifische Art und Weise kultiviert. Das Atmen der Atemarbeit erscheint in diesem Sinne als „kulturierte[] Natur" (Beck 2008: 169). Es wird, so die diskursive Logik, samt seiner biophysischen ‚Wurzeln' in einen neuen Kontext verpflanzt. In diesem Kontext erfährt das Atmen eine spezifische Behandlung, die auf der Website des Vereins *atman* durch einschlägige Wissensobjekte (Vollatmung, Breath Release etc.) symbolisiert und in Atemsitzungen praktisch realisiert wird.

4.4 Informieren, Präsentieren, Problematisieren: Strategien der Klient*innen-Mobilisierung

4.4.1 Internetpräsenzen als kommunikative Vehikel der Klient*innen-Mobilisierung

Bei der Atemarbeit geht es, wie deutlich geworden sein dürfte, nicht – wie zum Beispiel in naturwissenschaftlichen Wissenskulturen – um eine vorrangig selbstreferenzielle Erzeugung von Wissen im Sinne der Produktion von Wahrheiten (vgl. Knorr Cetina 2002: 11, 74). Die Produktion von Wissen als auch dessen Vermittlung und Kommunikation sind stets auf einen praktischen Zweck hin orientiert, der *außerhalb* der Wissensproduktion und -vermittlung selbst liegt. Das heißt: Der Atem wird nicht nur, wie noch zu zeigen sein wird, in einer Dienstleistungsinteraktion zwischen Therapeut*innen und Klient*innen als *erfahrbarer* Atem erst praktisch hervorgebracht. Er fungiert auch als Heilsgut, das stets auf zu bearbeitende Probleme der Klient*innen verweist (vgl. Bourdieu 2011b [1971]: 62). Damit rückt auf der Ebene der Diskursarbeit nicht nur die Relation zu anderen sozialen Welten bzw. Wissenskulturen in den Blick, sondern insbesondere die Frage danach, wie Atemtherapie-Anbieter*innen über ihre Angebote informieren und aktiv Klient*innen zu mobilisieren versuchen.

Zunächst ist hierbei, wie bereits angedeutet, auf die Rolle von Verbänden und Berufsvereinigungen – im vorliegenden Fall der Verein *atman* und die *Berufsvereinigung österreichischer Atemlehrer* – hinzuweisen. Diese dienen nicht nur als institutionelles Dach, das die Akkumulation kulturellen und symbolischen Kapitals – zum Beispiel in Form zertifizierter Aus- und Weiterbildungen – ermöglicht. Mittels entsprechender Informationsinfrastrukturen (etwa im Internet oder durch einschlägige Broschüren) fungieren derartige Institutionen auch als *Inszenierungsplattformen* für individuelle Anbieter*innen ganzheitlicher Praktiken (vgl. auch Hero 2014: 80).

So werden auf der Homepage der *Berufsvereinigung* (W-2) nicht nur Weiterempfehlungen bei Anfragen von Interessierten, kostenlose Inserate bzw. Ankündigungen (z. B. von Seminaren) in der vereinseigenen *atman*-Zeitung, dem E-Mail-Newsletter und auf der Website, sondern ebenso eine „eigene Seite auf der ATMAN-Website […] (mit Photo, Personbeschreibung und Atemmotto)“ als „Vorteile der Mitgliedschaft“ ausgewiesen. Auf der „Home“-Seite der Website des Vereins *atman* finden sich unter dem Link „Veranstaltungen“ dementsprechend nicht nur Termine des *atman*-Ausbildungsprojekts oder Vereinsveranstaltungen, sondern ebenso individuelle Angebote von Mitgliedern des Vereins unter den Rubriken „Fortlaufende Gruppen“, „Tagesseminare“, „Wochenendseminare“ und „Wochenseminare“. Die erwähnten „eigene[n] Seiten“ auf der Vereinshomepage bieten den Mitgliedern überdies die Möglichkeit, sich selbst zu präsentieren und auch auf ihre persönlichen Homepages zu verlinken. Welche Rolle spielen derartige individuelle Anbieter*innen-Websites als kommunikatives Bindeglied zwischen Anbieter*innen und potenziellen Klient*innen?

Höllinger und Tripold (2012: 111) weisen in ihrer Studie, die auf einer quantitativen Gesamterhebung holistischer Anbieter*innen (N = 348) in den österreichischen Bezirken Klagenfurt-Stadt und Leoben sowie auf qualitativen Interviews beruht, darauf hin, dass ein „erheblicher Teil der Praktiker" über eine Homepage verfügt und „die meisten […] Werbematerialien (Flyer)" haben, „die sie in der eigenen Praxis, in der Praxis von befreundeten Kollegen oder in einschlägigen Institutionen und Geschäften auflegen. Die wichtigste Werbung ist jedoch nach einhelliger Meinung die Mundpropaganda ihrer Klienten" (vgl. auch Tulaszewski 2018: 206 f.). Trotz der wichtigen Bedeutung von Empfehlungen kann man allerdings davon ausgehen, dass sich die Internetpräsenzen der Anbieter*innen als wichtiges (zusätzliches) kommunikatives Vehikel der Klient*innen-Informierung und -Mobilisierung und damit als „wesentliches Marketingtool" (ebd.: 206) erweisen. So konnte Martin Tulaszewski (ebd.) in einer interviewbasierten Studie zu alternativmedizinischen Angeboten in Mecklenburg-Vorpommern ein aus vier Schritten bestehendes „Muster" identifizieren:

> „Der potenzielle Klient bekommt eine eindeutige Empfehlung (1), welche zu einer unabhängigen Recherche führt, in dem [sic] der potenzielle Klient die Homepage [des/der Anbieter*in; A.A.] ansieht (2). Wird das Interesse gesteigert, nimmt der potenzielle Klient Kontakt zum Anbieter auf und es findet ein Kennenlernen statt (3). Überzeugt ihn auch das, wird die in Aussicht gestellte Dienstleistung in Anspruch genommen (4)."

Folgt man der Argumentation Tulaszewskis, dann fungieren die persönlichen Websites der Anbieter*innen als (informations-)infrastrukturelle Überbrückung zwischen Empfehlungsinteraktion und dem Erstkontakt mit den Anbieter*innen. Sie stellen eine raumzeitliche Verknüpfung zwischen Interaktionssituationen her.

Allerdings setzen sozialwissenschaftliche Studien, die sich explizit mit der Logik und den strukturellen Charakteristika ganzheitlicher Angebote – etwa im alternativreligiösen oder alternativmedizinischen Bereich – auseinandersetzen, selten auf eine Rekonstruktion von Dokumenten, wie zum Beispiel Flyer oder eben auch Internetseiten. Der bevorzugte methodische Weg sind Interviewstudien. Informationsinfrastrukturen finden kaum oder nur am Rande Berücksichtigung – zum Beispiel im Sinne einer Vorrecherche, um Anbieter*innen ausfindig zu machen, die in der Folge interviewt werden (so etwa bei Höllinger/Tripold 2012). Das ist insofern bemerkenswert, als sich, um bei dem genannten Beispiel zu bleiben, im Falle der Vorrecherche gerade individuelle Internetpräsenzen als zentrale Instanz der „angebotsseitige[n] Vermittlung" (Hero 2016: 608) erweisen und diese somit auch potenziellen Klient*innen die Möglichkeit bieten, ‚passende' Angebote zu identifizieren. Soll heißen: Bevor man nicht auf bestimmte Anbieter*innen hingewiesen wird, im Zuge einer Internetrecherche auf diese stößt oder sich nach einer ausgesprochenen Empfehlung via Homepage über diese informiert, kommt man – auch als soziologisch Interessierte*r – erst gar nicht ins Gespräch mit diesen. Insofern also Anbieter*innen-Websites im Feld ganzheitlicher Praktiken offensichtlich eine zentrale, auf die Klient*innen ausgerichtete praktische Funktion zukommt, stellen sie auch für die soziologische Analyse eine gewinnbringende Datenressource dar, um

etwas über die strukturellen Charakteristika und diskursiven Logiken der sozialen Welt der Atemarbeit zu lernen.

Ich fokussiere in der Folge auf persönliche Homepages von Mitgliedern des Vereins *atman* bzw. der *Berufsvereinigung österreichischer Atemlehrer*. Zum Zeitpunkt der Speicherung der Daten (Oktober 2018) waren auf der Homepage der *Berufsvereinigung* (W-2) 49 Personen als Mitglieder gelistet. 20 Personen hatten auf ihre persönliche Homepage verlinkt, eine war in Bearbeitung, ein Link war fehlerhaft. Als Datengrundlage dienen also 18 Anbieter*innen-Websites.

4.4.2 Komponenten diskursiver Selbstrepräsentation ganzheitlicher Anbieter*innen

Auf den Websites der Atemtherapie-Anbieter*innen lassen sich einige zentrale Komponenten diskursiver Selbstrepräsentation identifizieren (vgl. auch Hero 2014; Koch 2005; Lüddeckens 2018). Ich benenne und erläutere die auch quantitativ dominierenden diskursiven Bausteine der Webpräsenzen und präsentiere einschlägige empirische Beispiele. Es geht mir dabei vor allem darum, ein Bild davon zu vermitteln, wie Websites ganzheitlicher Anbieter*innen aufgebaut sind und wie diese in diskursiver Hinsicht funktionieren. Zugleich ermöglichen es die Beispiele, einen Eindruck davon zu gewinnen, wie die Praktik der Atemarbeit als solche präsentiert und relevant gemacht wird und wie sich die Anbieter*innen selbst darstellen. Wichtig ist es in diesem Zusammenhang, zu erwähnen, dass die unterschiedlichen diskursiven Strategien oftmals auf vielfältige Weise ineinandergreifen und die folgende Differenzierung somit als eine idealtypische zu begreifen ist. Ich unterscheide zwischen (a) *allgemeinen Informationen und Erklärungen* zur Atemarbeit, (b) der Darstellung und Beschreibung institutionalisierter *Formate der Partizipation*, (c) *biographischen Darstellungen* der Anbieter*innen sowie (d) *Problematisierungen*, die bereits weiter oben Erwähnung gefunden haben und die sich als wichtiges kommunikatives Mittel der Klient*innenmobilisierung erweisen.

Generell ist vorab festzuhalten, dass auf allen hier berücksichtigten Websites neben der Atemtherapie auch weitere Angebote, zum Beispiel unterschiedliche Formen der „Körperarbeit" (z. B. W-10, W-12, W-18), offeriert oder aber unterschiedliche „Techniken" (W-8) miteinander verschränkt werden (z. B. Atemtechniken mit therapeutischer Gesprächsführung) – ein Sachverhalt, den auch Höllinger und Tripold (2012: 108) im Hinblick auf ganzheitliche Angebote betonen. Tulaszewski (2018: 207), der ebenfalls zu diesem Befund kommt, erachtet dies als eine Möglichkeit, „ein eigenes Anbieterprofil" zu entwickeln und „niederschwellige Angebote […] mit anderen, spezifischeren Angeboten" zu verknüpfen. Im Falle der hier untersuchten Websites werden – um die Bandbreite lediglich anzudeuten – neben Atemarbeit zum Beispiel Shiatsu, Yoga, Meditation, Schröpfen, Mental-Training, Antistresstraining, schamanische Sitzungen, Coaching und systemische Aufstellungen bis hin zu psychotherapeutischen Dienstleistungen, wie zum Beispiel Integrative Gestalttherapie, Gesprächs- oder Paartherapie, angeboten. Ich stelle in der Folge vor allem auf jene Textelemente ab, die sich auf die Atemarbeit beziehen.

(a) Allgemeine Informationen und Erklärungen
Ähnlich wie auf der Homepage des Vereins *atman* finden sich auf den individuellen Anbieter*innen-Websites allgemeine Informationen und Erklärungen zur Atemarbeit (und zusätzlichen Angeboten), die im Umfang allerdings stark variieren. So heißt es etwa auf der Seite einer Anbieterin (W-7), deren „Arbeitsschwerpunkt" im Shiatsu liegt, die aber „ergänzend" auch „noch andere Richtungen" nutzt:

> In der Integrativen Atemtherapie wird mit Techniken aus dem Rebirthing und dem Holotropen Atmen gearbeitet. Dabei wird verbunden, das heißt kreisförmig, über einen bestimmten Zeitraum geatmet. Meine Kenntnisse aus der Körperarbeit und ein anschließendes Gespräch dienen zur Reflexion und Integration. [W-7]

Eine andere Anbieterin (W-10), die sich selbst als „Integrative Atemlehrerin" und „Flötistin, diplomierte Musikpädagogin" bezeichnet, beschreibt die Integrative Atemarbeit folgendermaßen:

> Integrative Atemarbeit ist Körperarbeit, bei der der eigene Atem erfahren, erforscht und vertieft wird. Mittels einer speziellen Atemtechnik, bei der das Ein- und Ausatmen ohne Pause direkt miteinander verbunden wird, bauen wir Energie im Körper auf. Mit ihrer Hilfe können körperliche wie psychische Blockaden erreicht werden. Diese werden dann Schritt für Schritt mit Unterstützung durch die Begleiterin aufgelöst. [W-10]

Offensichtlich wird hier, dass die Anbieter*innen zunächst ganz grundsätzlich über die Atemarbeit informieren – zum Beispiel in welcher Art und Weise im Rahmen der Atemarbeit geatmet wird, etwa „kreisförmig". Ebenso wird von den Anbieter*innen thematisiert, für was die Atemarbeit ‚gut ist', das heißt welche Probleme mit ihr bearbeitet werden können (z. B. „Selbstentfaltung", „Selbsterkenntnis", „Selbstheilung" oder die „Lösung körperliche[r]" und „psychische[r] Blockaden"). Ferner werden rudimentäre „theoretische" Annahmen kommuniziert, die beispielsweise die postulierten Wirkmechanismen atemtherapeutischer Praxis betreffen. So heißt es etwa auf der Website einer „Rebirthing-Atemtherapeutin" (W-8), die auch eine „Ausbildung in Gesprächspsychotherapie nach Carl Rogers" angibt: „durch die Entfaltung des natürlichen Atemflusses und das bewusste, konstruktive Erleben von Gefühlen, Gedanken und körperlichen Empfindungen kommt es nach und nach zu einer Integration von Körper, Geist und Seele". Hinzu kommt, dass in vielen Fällen auch spezifische Atemtechniken – wie zum Beispiel „Integratives Atmen" oder „Rebirthing" – erläutert werden, die von den Anbieter*innen angewendet bzw. angeboten werden. Derartige „brand name[s]", das heißt die explizite Benennung des jeweiligen Angebots, so Hero (vgl. 2014: 78 ff.), sind vor allem deswegen wichtig, weil erst die Identifizier- und Unterscheidbarkeit ganzheitlicher Dienstleistungen

es ermöglicht, dass diese zum Gegenstand der Kommunikation unter potenziellen Klient*innen werden können.

(b) Formate der Partizipation
Auf allen Websites finden sich Angaben über die Formate der Partizipation. Das heißt, es erfolgt eine Beschreibung, in welcher institutionalisierten Form der Dienstleistungsinteraktion man an der sozialen Welt der Atemarbeit teilnehmen kann. Hierbei ist etwa von „Sitzungen", „Seminaren", „Einheiten", „Angeboten" oder beispielsweise auch von „Kursen" oder „Workshops" die Rede. Neben der in quantitativer Hinsicht dominanten Unterscheidung zwischen „Einzelsitzungen" und „Gruppenarbeit" bzw. „Atemgruppen" gibt es auch Angebote, die vom Adressat*innenkreis her bestimmt werden, wie zum Beispiel „Atemarbeit für unruhige Säuglinge und Schreibabys", für „Kinder", „Jugendliche" oder „schwangere Frauen und werdende Väter" (W-12) bis hin zu speziellen Angeboten oder Workshops, die sich über einen Tag, ein Wochenende oder mehrere Tage erstrecken. So offeriert ein Anbieter etwa „Atmen und Wandern in den Südtiroler Bergen". Zwei „Ganzheitliche Naturheiltherapeuten" bieten auf ihrer Website (W-15) einen „Atemworkshop – Transformatives Atmen®" an. Nach einem derartigen „Tagesworkshop" sei man „in der Lage, diese Atmung [Transformatives Atmen; A.A.] selbst zu praktizieren und Übungen zu Hause durchzuführen".

Die Dauer der Einzelsitzungen wird dabei zumeist mit ein bis zwei Stunden benannt. Mitunter werden auch Empfehlungen dazu ausgesprochen, welche Gesamtdauer und Intervalle sinnvoll sind. Dazu zwei Beispiele:

> Die Länge der Therapie, sowie die Intervalle der Sitzungen hängen vom individuellen Anliegen des Klienten ab, wobei sich im Laufe meiner Praxiszeit eine Mindestanzahl von 10 Sitzungen im Abstand von 2 Wochen als Einstieg in diese Methode der Körperarbeit sehr bewährt hat. [W-9]

> Wenn Du Begleitung und Unterstützung für einen längeren Prozess mit dem Integrativen Atmen suchst, sind mehrere Sitzungen im Abstand von 14 Tagen empfehlenswert. [W-11]

Die angegebene Dauer der Gruppensitzungen variiert stärker. Sie dauern von eineinhalb bis zu mehreren Stunden und finden zumeist in regelmäßigen Abständen über einen bestimmten Zeitraum statt (z. B. jede Woche, alle zwei Wochen oder alle vier Wochen über einen Gesamtzeitraum von mehreren Wochen oder Monaten).

Schließlich finden sich auf den meisten Homepages auch Praxis-Darstellungen, in denen der Ablauf der Sitzungen und bisweilen die Vorgehensweise der Therapeut*innen bzw. Atemlehrer*innen beschrieben werden. Zwar variieren diese Darstellungen in quantitativer Hinsicht beträchtlich, doch in den allermeisten Fällen

ähnelt sich die Einteilung von Einzelsitzungen, auf die ich im ethnographischen Teil der Arbeit vor allem abstelle, in zumindest drei unterschiedliche zeitliche Phasen (was wohl daran liegt, dass viele der Anbieter*innen am *atman*-Ausbildungstraining teilgenommen haben und der Ablauf des Integrativen Atmens weitgehend kodifiziert ist: 1.) „Vorgespräch" bzw. „therapeutisches Gespräch", 2.) die Phase des ‚eigentlichen' Atmens und 3.) (verbale) „Integration" bzw. „Nachgespräch"). Ein Anbieter beschreibt den Ablauf einer Sitzung etwa folgendermaßen:

Wie läuft eine Atemsitzung ab?
Ein kurzes Gespräch zu Beginn klärt die gegenwärtige Situation, daraus kann sich ein Thema für die Sitzung herauskristallisieren. Mit Atem-, Erdungs- und Ausdrucksübungen aktivieren wir den Energiefluss im Körper. Dann wird bewusst tiefer eingeatmet als im Alltag gewohnt, um Energie aufzubauen. Die Ausatmung ist völlig entspannt, es geht ums Loslassen. […] Es folgt eine tiefe Entspannung, in der wir ganz in den Körper, ins Spüren, in die Präsenz kommen. Der verbale Austausch im Anschluss dient zur Integration des Erlebten. [W-11]

Die Explikation der Partizipationsformate und die Darstellungen des Ablaufs von Atemsitzungen ermöglichen es potenziellen Klient*innen, sich ein Bild von den Angeboten zu machen und gegebenenfalls auch ‚passende' Formen der Teilnahme an der sozialen Welt der Atemarbeit auszuwählen. Anders als die „theoretischen" Erörterungen weist diese Art der Kommunikation bereits einen engen Praxisbezug auf und führt damit gleichsam – wenn auch noch auf symbolischer Ebene – zur praktischen Herstellung des Atmens im Rahmen der Atemarbeit hin. Die Entscheidung für ein konkretes Angebot kann allenfalls auch erst – was auf den Websites mitunter explizit empfohlen wird – in einem „Erstgespräch" mit den Therapeut*innen bzw. Atemlehrer*innen getroffen werden.[25]

(c) Biographische Darstellungen

Neben solchen diskursiven Bausteinen, die sich erklärend und beschreibend auf die Praxis der Atemarbeit beziehen, finden sich auf allen Websites auch biographische Darstellungen der Anbieter*innen, die auf eine Repräsentation der Person und deren Kompetenzen zielen. Diese sind insofern auch als separate Komponenten der Homepages erkennbar, als sie (mit Ausnahme einer Website) eigene Rubriken bzw. Unterseiten darstellen – zum Beispiel mit „Über mich", „Zur Person", „Mein Atem-Weg" betitelt. Die Gestaltung der Rubriken geschieht dabei in narrativer Form oder in Form von Listen bzw. tabellarischer Darstellungen. Unterscheiden kann man

[25] Nur auf drei der 18 Websites werden auch explizit Kosten angegeben. Wenn man von einer durchschnittlichen Dauer von eineinhalb Stunden für Einzelsitzungen ausgeht, dann bewegen sich diese zwischen 80 und 90 Euro pro Sitzung. Die Kosten für regelmäßige Gruppeneinheiten betragen – nach Teilnehmer*innenzahl und Dauer variierend – zwischen 25 und 60 Euro.

hierbei zwischen (1) der Angabe von Tätigkeiten, (2) Kompetenznachweisen und der Darstellung institutioneller Zugehörigkeiten und (3) persönlichen Geschichten.

(1) Bei der Darstellung der Tätigkeiten handelt es sich um (Selbst-)Etikettierungen des eigenen Tuns, wie sie sich etwa auch in Lebensläufen finden. Sie betreffen entweder unmittelbar berufliche Aktivitäten, die den offerierten Angeboten korrespondieren – zum Beispiel die Selbstbezeichnung als „Integrative Atemlehrerin und Schamanin" (W-16) oder als „Atem- und Körpertherapeutin" (W-9). Ebenso werden Aktivitäten der Wissensvermittlung genannt, zum Beispiel in Form von Lehrtätigkeiten in Ausbildungsprogrammen oder dem Halten von Vorträgen. So verweist eine Anbieterin etwa auf ihre Vorträge zum Thema „Heilkraft des Atems" (W-5). Als Teil der Tätigkeiten werden auch Aktivitäten kommuniziert, die das institutionelle Engagement der Anbieter*innen – etwa im Verein *atman* – kenntlich machen, zum Beispiel die „Leitung der Regionalstelle Linz" und die Position als „Vorstandsmitglied" (W-21) beim Verein.

(2) Als zentral erweisen sich aber vor allem Kompetenznachweise mittels der Präsentation von Aus-, Fort- und Weiterbildungen. Sie repräsentieren nicht nur erworbenes kulturelles Kapital in Gestalt zertifizierter Qualifikationen. Mit tabellarischen Aufzählungen wird – sowohl durch Heterogenität als auch Kontinuität der Aus- und Weiterbildungen – ein fortwährendes Streben nach Kompetenz(erweiterung) kommuniziert. Durch die Repräsentation des eigenen Wissens und Könnens wird die Qualität des Angebots herausgestellt und die Anbieter*innen werden überdies – sofern die Darstellungen entsprechende Bewertungen auf Seiten der Interessierten nach sich ziehen – mit symbolischem Kapital ausgestattet (vgl. ähnlich auch Hero 2014: 84; Höllinger/Tripold 2012: 234 f.; Koch 2005: 36). Dabei wird nicht nur der Erwerb entsprechender kodifizierter Techniken (die mitunter auch mit einem Copyright versehen sind) genannt, sondern ebenso die Ausbildungsinstitutionen sowie die Ausbildner*innen bzw. Lehrer*innen, die in der Szene ‚einen Namen haben' oder gar Begründer*innen entsprechender Techniken sind. Die „Berufung auf substanzielle Autoritäten" erlaubt es, „eine Aura der Authentizität und Seriosität" (Tulaszewski 2018: 209) zu generieren und das eigene Angebot in spezifische Traditionslinien zu stellen (vgl. Koch 2005: 41 f.; Lüddeckens 2018: 157 ff.; Tulaszewski 2018: 208 f.). Ebenso wird die Zugehörigkeit zu spezifischen Institutionen durch die Angabe von Mitgliedschaften unterstrichen.

Aus- und Weiterbildungen (Auszug)

- Studium der Agrarwissenschaften (Universität für Bodenkultur Wien)
- Ausbildung in Integrativer Atemarbeit und Atemtherapie (Dr. Wilfried Ehrmann, Verein ATMAN)
- zertifizierter Trainer für Kohärentes Atmen

- Intuitives Atmen (Karl Scherer)
- schamanische Naturarbeit (Lisa Biritz)
- initiatorische Männerarbeit (Gregory Campbell und Peter Thomaseth)
- Tiefenökologie (Andreas Schelakovsky)
- Tantra (Roswitha Sirninger und Zafer Feichtner, Regina Heckert, Alan Lowen)
- therapeutisches Tanzen (freies Tanzen, 5 Rhythmen, Contact, Authentic Movement) [W-11]

Ausbildungen
Integrative Traumafortbildung bei Johannes B. Schmidt, Deutschland
Gesundheitsyogalehrerin bei Yoga-Akademie Austria
Kinderhospizarbeit i. A. bei Caritas Mobiles Hospiz
Leitung von „Geburtsseminaren“: Auflösung von pränatalen- und Geburtstraumen bei Verein Atman
Dipl. Entspannungs- und Yogatrainerin bei Body & Health Academy
Integrative Atemlehrerin bei Verein Atman – Österreichischer Verein für Integratives Atmen
Weiterbildung in Psychosomatik und Körperarbeit bei Svarup Hoffmann
Weiterbildung in Therapeutischem/Medizinischen Yoga bei Christiane Wolff
Weiterbildung in Yoga und Spiraldynamik bei Mag. Eva Hager-Forstenlechner
Nordic Walking Instruktorin bei Body & Health Academy
Arbeit mit den Essenzen und Symbolen von Ingrid Auer bei Ingrid Auer
Tanzlehrgang Dance & Spirit bei UTA Ute Köck
Erfahrungen in: Feldenkrais, Contact Improvisation, Gewaltfreier Kommunikation, Freies Tanzen, TRE (Trauma Releasing Exercises) [W-21]

Insofern diese Darstellungen allesamt personenbezogen sind und die Aus- und Fortbildungsbiographien der Anbieter*innen betreffen, zielen sie zweifellos darauf, das jeweilige *individuelle* Können zu kommunizieren. Zugleich verfährt die Logik der Darstellung aber im Kern de-individualisierend und historisierend: Man mobilisiert und konstituiert symbolisch ein *Kollektiv* und stellt sich so zugleich in einen *transgenerationalen* und – insofern Ausbildungsinstitutionen, Berufsvereinigungen etc. benannt werden – (formal) *organisierten* Erfahrungszusammenhang. Man verfügt dementsprechend zwar über ein jeweils individuelles Qualifikations- und Kompetenzprofil, zugleich wird jedoch der (mögliche) Anschein einer unkontrollierten Idiosynkrasie unterlaufen: Man bietet nicht ‚irgendetwas‘ an, sondern greift auf (eine Vielzahl) *bewährte(r)* Techniken zurück.

(3) Hinzu kommen in einigen Fällen persönliche Geschichten, in denen beispielsweise dargelegt wird, wie die Anbieter*innen selbst auf ganzheitliche Praktiken gestoßen sind und insbesondere wie sich dadurch ihre Perspektiven ‚auf die Welt‘

und ihre Lebensführung verändert haben (vgl. auch Ehrensperger 2020: 76). Dabei wird oftmals auch der Wunsch bzw. die Absicht artikuliert, die gemachten Erfahrungen – gleichsam missionarisch (siehe auch explizit unten) – an andere Menschen weiterzugeben:

> In den vielen Jahren meiner Selbstentwicklung habe ich unzählige Ausbildungen genossen und weltweit außergewöhnliche Heiler und Therapeuten kennengelernt, die mir ihr Wissen um eine ganzheitliche Lebensweise näher gebracht haben. Seit 2002 arbeite ich in eigener Praxis als Kinesiologin, Heilerin (Brennan Healing Science®) und Atemtherapeutin. Die tiefe Erfahrung des Atmens hat mein Leben mit Frieden und Leichtigkeit erfüllt, wie ich es mir nie zu träumen wagte. Es ist mir eine Herzensangelegenheit, dieses Wissen um die Heilkraft des Atmens in Kursen, Workshops und Einzelsitzungen weiterzugeben. [W-15]

> **Mission**
> Mein Wunsch ist es, Menschen auf ihrem Weg zu einem selbstbestimmten und mit Sinn erfüllten Leben zu begleiten. Mit dem Integrativen Atmen hab ich das passende Werkzeug dafür gefunden. Das bewusste Atmen hat mich gelehrt, Vertrauen und einen achtsamen Umgang zu mir selbst, zu anderen Menschen und zur Mit-Welt zu finden. Ich fühle mich dadurch lebendiger, klarer und offener. [W-11]

Die (propagierte) Wirksamkeit und der zu erwartende Erfolg der offerierten Angebote sowie die Kompetenz der Anbieter*innen werden derart nicht nur mittels zertifiziertem kulturellen Kapital und durch die ‚Anrufung' eines Kollektivs unterstrichen, sondern auch anhand eigener biographischer Erfahrungen, konkreter: mittels der Kommunikation von „am eigenen Leib erfahrenen Heilungsprozessen" (Tulaszewski 2018: 197), beglaubigt. In kommunikativer Hinsicht schlüpfen die Anbieter*innen hier diskursiv in die Rolle erfolgreich ‚therapierter' Klient*innen. Die Kommunikationssituation, die so geschaffen wird, ähnelt in struktureller Hinsicht also einer Empfehlungsinteraktion. Man spricht sozusagen von Klient*in zu Klient*in. Die „credibility" des Angebotes, so etwa auch Hero (2014: 83) mit Blick auf alternativreligiöse Angebote, „is signaled by the fact that suppliers present themselves as a guarantee of their product on the basis of their own ‚religious biography'".

(d) Problematisierungen
Auf den individuellen Websites der Anbieter*innen wie auch auf der *atman*-Homepage finden sich eine Vielzahl an Problematisierungen. Deren Funktion für die diskursive Repräsentation atemtherapeutischer bzw. genereller: ganzheitlicher Angebote kann kaum überschätzt werden. Dies gilt nicht nur für die diskursive

Logik der Hervorbringung einer für die Atemarbeit spezifischen (theoretischen) Wissensdomäne und damit für die ‚interne' kognitive Organisation der sozialen Welt der Atemarbeit. Wie bereits ausgeführt, erweisen sich Problematisierungen auch als zentrales kommunikatives Mittel von Versuchen der diskursiven Expertisierung (siehe Abschnitt 4.2.2). Dabei habe ich argumentiert, dass die Problematisierungen einen Problemhorizont konstituieren, der es erlaubt, die Kultivierung des Atmens plausibel als einen Problemlösungsmechanismus darzustellen. Problematisierungen kommt damit – über die oben beschriebene performative Wissensarbeit hinausgehend – ebenso eine wichtige Funktion für die unmittelbare Adressierung und (gegebenenfalls) Mobilisierung von Klient*innen zu. Aus der Perspektive der Anbieter*innen ganzheitlicher Praktiken erlauben sie es, ein basales Kommunikationsproblem zu lösen.

Äußerst plastisch kommt dies in einem Interview mit einem „Energetiker" in der Studie Höllingers und Tripolds (2012: 231) zum Ausdruck. Der Anbieter verweist auf die Notwendig- und Schwierigkeit, potenziellen Klient*innen ein Wissen darüber zu vermitteln, für welche Klient*innenprobleme er überhaupt zuständig ist: „Bin ich ein Tischler, dann weiß jeder, aha Holzarbeit, dann ruft er mich an. Jetzt bin ich ein Energetiker, die Leute wissen oft gar nicht, wofür sie mich anrufen können". Ganzheitliche Anbieter*innen sind also auch darauf angewiesen, gegenüber potenziellen Klient*innen zu kommunizieren, wofür ihre Dienste eigentlich ‚gut sind' bzw. wofür sie als Anbieter*innen stehen. Das damit verbundene praktische Problem lautet also: Wer soll sich aufgrund welcher Probleme an die Atemlehrer*innen bzw. -therapeut*innen wenden? Vor diesem Hintergrund konstatieren Höllinger und Tripold (ebd.: 232) ein „gesteigertes Bedürfnis der Praktiker, ihr Berufsprofil schärfer zu umreißen". Dies geschieht, wie anhand der bisherigen Ausführungen deutlich wurde, zum einen mittels Selbstetikettierungen der eigenen Tätigkeiten und der expliziten Benennung der Angebote im Sinne eines *branding*. Andererseits werden derartige Strategien allein wohl in den seltensten Fällen ausreichend sein. Die Anbieter*innen müssen auch deutlich machen, mit welchen Problemen man sich an sie wenden kann – was gleichbedeutend mit der Frage ist, worin ihr „Zielpublikum" (Bourdieu 2011a [1971]: 27) besteht.

Die primäre diskursive Strategie der Lösung dieses Problems sind wiederum Problematisierungen. Sie dienen dazu, kommunikativ Zuständigkeit für die Lösung bestimmter Probleme zu beanspruchen. Problematisierungen erweisen sich, so Michel Callon (2006a [1980]: 65; Hervorh. A.A.), als „eine höchst strategische Aktivität, da sie darauf abzielt, verschiedene Gruppen […] zu *interessieren*".[26] Dabei ist die Darstellung von Problematisierungen auf den Websites der Anbieter*innen vergleichsweise vielfältig. Sie kommen in den allgemeinen Informationen und Erklärungen vor, werden mit den persönlichen Erfolgsgeschichten verflochten,

[26] Als „Interessement" beschreibt Callon (2006b [1986]: 152) jene „Gruppe von Aktionen, durch welche eine Entität" (hier: die Anbieter*innen) „versucht, die Identität der anderen Akteure" (die potenziellen Klient*innen), „die sie durch ihre Problematisierung definiert, zu bestimmen und zu stabilisieren".

in Form von „Indikationslisten“ (Koch 2005: 36) präsentiert oder sie erfolgen etwa mittels der Aufzählung von Wirkungen, die mit der Atemarbeit zu erzielen seien.

So heißt es auf den Websites der Anbieter*innen etwa: „Wozu?“ (W-7), „Wann ist Körper- und Atemtherapie nützlich?“ (W-9), „Wann ist integratives Atmen sinnvoll?“ (W-11). Ebenso werden mitunter explizit die „Einsatzbereiche“ (W-15) oder die „Zielgruppe“ (W-20) atemtherapeutischer Angebote benannt (siehe die beiden Beispiele unten).

Wann ist Atemarbeit sinnvoll?
- Integrative Atemarbeit stärkt die Gesundheit, die Psyche, die Persönlichkeit. Sie ist besonders hilfreich bei
- Linderung und Auflösung körperlicher Schmerzen (z. B. Migräne, Rückenschmerzen,…)
- Burnout Prävention
- Auflösung von Ängsten und einschränkenden Verhaltensmustern (z. B. Platzangst, …)
- Auflösung körperlicher Verspannungen
- Entspannung, Stressabbau
- Stärkung der Konzentrationsfähigkeit
- Zugang zu verdrängten Gefühlen (Wut, Trauer,…)
- Kräftigung des Immunsystems, Unterstützung der Verdauung und des Herz-Kreislaufsystem
- Stärkung des Selbstvertrauens
- Aktivierung der Selbstheilungskräfte
- Bewusstseinserweiterung [W-22]

Integratives Atmen bewirkt:
- Entspannung und Stressabbau
- Kräftigung des Immunsystems
- Förderung der Gesundheit von Körper, Geist und Seele
- Achtsamkeit, bewusste Präsenz und Klarheit
- mehr Lebensfreude im Alltag [W-11]

Anhand der Websites wird deutlich, dass die Problematisierungen auf inhaltlicher Ebene sehr breit und heterogen ausfallen (wobei dies nicht bei allen Anbieter*innen gleichermaßen stark ausgeprägt ist). Dies genauer empirisch zu erfassen ist wichtig, um verstehen zu können, wie Atemarbeit-Anbieter*innen potenzielle Klient*innen anzusprechen versuchen. Es folgt dementsprechend eine analytische Kategorisierung, mittels derer die Problematisierungen entlang ihrer inhaltlichen Problembezüge unterschieden werden können. Diese betreffen Atemmuster, Gefühle, negative Verhaltensmuster und -dispositionen, Stress und psychosomatische ‚Disbalancen‘,

psychische und körperliche Erkrankungen sowie den Bereich des Identitätsmanagements und der individuellen Lebensführung.[27] Darauf aufbauend lassen sich allgemeinere theoretische Schlussfolgerungen zur diskursiven Funktionsweise von Problematisierungen ziehen.

- *Atemmuster*: Zunächst beziehen sich die Problematisierungen – naheliegenderweise – auf als problematisch erachtete Atemmuster oder, so eine Anbieterin, „Atemstörungen" (W-19). Hierbei handelt es sich zumeist um Negativ-Problematisierungen. Genannt werden etwa eine „flache" oder „oberflächliche" Atmung (W-5, W-8), Atem-„Einschränkungen" (W-7), ein zu geringes Atemvolumen und ein damit einhergehendes „beengtes Gefühl im Brustkorb" (W-7), „Behinderungen oder Einschränkungen des Atemflusses" (W-18) oder „Atemnot" (W-8). Relevant ist in diesem Zusammenhang, dass die Atemmuster als *Resultat* „unsere[r] Lebensweise" (W-19) dargestellt werden. So spiegelten sie etwa unseren „modernen Lebensstil (viel Sitzen, wenig Bewegung)" wider, verwiesen auf „Emotionen, die wir in der Vergangenheit nicht leben konnten oder durften" (W-10), oder aber auf „Blockaden […] – etwa aufgrund von Kindheitserlebnissen oder traumatischen Erfahrungen bei der Geburt" (W-11). Den Atemmustern bzw. -blockaden wird eine *Anzeigefunktion* zugeschrieben: Problematisch sind, so die diskursive Logik, nicht die Atemmuster per se. Sie werden vielmehr als Symptome für ‚dahinterliegende' Probleme („oft im Verborgenen, dahinterliegende[] Ursachen" [W-7]) wie die oben genannten begriffen. Oder aber sie gingen mit unangenehmen *Sekundäreffekten* einher, die das Wohlbefinden einschränkten (z. B. „Unruhig-Sein", „Erschöpfung", Verlust von „Leistungsfähigkeit", „Wohlbefinden" und „Lebensfreude"). Eine Kultivierung des Atmens schaffe hier Abhilfe: Werde etwa „die Aufmerksamkeit auf den Atem" gelenkt, könnten „dahinter liegende Ursachen" bewusst gemacht werden (W-7), die Energieversorgung werde durch eine „freie und tiefe Entfaltung des Atems" erhöht und so ein „gesteigerte[s] körperliche[s] Wohlbefinden" ermöglicht (W-8).
- *Gefühle*: Aufgrund der bereits angedeuteten konstatierten „enge[n] Verbindung […] zwischen unserer Atmung und unseren Gefühlen" (W-10) werden Gefühle und Emotionen[28] auch selbst zum Gegenstand von Problematisierungen. Das kultivierte Atmen der Atemarbeit wird hierbei diskursiv als eine Form des emotionalen Selbstmanagements (vgl. Neckel 2005) perspektiviert, das es einerseits erlaube, als problematisch erachtete Gefühle zu kontrollieren und andererseits Gefühle als solche erst hervorzubringen (vgl. ebd.: 426 f.). So ermögliche es beispielsweise eine Entspannung des Atems in „emotional aufgeladenen Situationen […] unsere Gefühle [zu] beruhigen" (W-10). „Bewusst verbundenes Atmen" könne genutzt werden, um sich „von unangenehmen emotionalen Zuständen zu

[27] Ich orientiere mich stark an den Ethnokategorien und benenne insbesondere jene Problembezüge, die besonders häufig genannt werden. Wie in der Folge deutlich wird, hängen die unterschiedlichen Problembezüge oftmals auf vielfältige Art und Weise zusammen.
[28] Ich verwende beide Begriffe als Ethnokategorien.

befreien“ (W-15). Mit „Hilfe des Atems“ gelinge es aber auch, „unterdrückte[] Emotionen [zu] spüren und an[zu]erkennen“ (W-10). Gefühle werden in diesem Sinne als solche überhaupt erst zugänglich und therapeutisch bearbeitbar gemacht. Atemtherapie erlaube in der Folge eine „Auflösung“ dieser „emotionalen Belastungen und Traumatisierungen“ (W-11). Sie dient in diesem Sinne einerseits der *Regulation* von als negativ etikettierten Gefühlen (vgl. bereits Hochschild 2006 [1983]) und andererseits aber auch deren *Konstitution* im Sinne eines Wahrnehm-, Erlebbar-Machens und Ausdrückens von Gefühlen.

- *Negative Verhaltensmuster und -dispositionen*: Die Atemarbeit wird ferner als ein Problemlösungsmechanismus für „krankmachende, belastende und einschränkende Verhaltensmuster und Glaubenssätze“ dargestellt. Sie erlaube es, diese zu „entdecken und [zu] verwandeln“, was es Klient*innen wiederum ermögliche, „zu mehr Lebensfreude und Frieden in Ihrem Leben [zu] finden“ (W-12). Dabei werden insbesondere Verhaltensmuster und -dispositionen adressiert, die sich dadurch auszeichnen, dass sie ein (bewusstes) Leben im Hier und Jetzt unterminieren – etwa „Kopflastigkeit“ (W-20) oder eine übermäßige Beschäftigung mit „Problemen ihrer Vergangenheit“, an denen man „hängen […] bleiben“ (W-9) könne, sowie ein Verlust des Vertrauens in die eigene Intuition. Pathologisiert wird hier ein ‚gelebter Cartesianismus‘, der den gefühlten und fühlenden Körper aus der alltäglichen Lebensführung zu verdrängen droht. Hier kommt – ähnlich wie auch bei den unterdrückten Gefühlen – die weiter oben bereits erläuterte starke Betonung des Wahrnehm- und Nutzbarmachens der eigenen Körperlichkeit zum Ausdruck. Der Körper der Atemarbeit ist kein bloßes Anhängsel psychischer Prozesse, sondern es gehe, wie es auf einer Website heißt, darum, sich wieder mit seinem „Körper zu verbinden und sich in ihm zu Hause zu fühlen“ (W-9). Bei den Positiv-Problematisierungen finden sich dementsprechend auch Wirkungen wie eine „bessere Körperwahrnehmung“ (W-5). Das Atmen, so ein anderer Anbieter, habe ihn „ins Jetzt geführt“ und ermögliche es ihm, den „Moment [zu] erleben“ (W-15). Ebenso betreffen die Problematisierungen häufig auch ‚negative‘ Verhaltensmuster in Interaktionssituationen – etwa eine „chronische Introvertiertheit“ (W-5) oder „Schwierigkeiten sich abzugrenzen“ (W-20). Hier sind es vor allem die „eigene[n] Bedürfnisse“ (W-9), die wahrgenommen und zur Geltung gebracht werden sollen, um ein ‚starkes Ich‘ zu kultivieren. So berichtet ein Anbieter in einer biographischen Erfolgsgeschichte: „Früher war ich oft unsicher und angepasst. Heute kann ich mich besser abgrenzen, besser Widerstand leisten und mich besser mit meinen Mitmenschen konfrontieren“ (W-14).
- *Stress und psychosomatische Disbalancen*: Ein weiteres wichtiges Einsatzgebiet der Atemtherapeut*innen ist die Stressvermeidung bzw. -bewältigung und die Linderung oder Beseitigung jener Symptome (wie etwa Schlafstörungen, Nervosität oder Übergewicht), die damit einhergehen könnten, sowie generell die Bearbeitung dessen, was man als psychosomatische Disbalancen, wie etwa Unruhe und Konzentrationsmangel, bezeichnen kann. Auf Seiten der Wirkungen korrespondiert dem etwa eine in Aussicht gestellte Entspannung, „mehr Gelassenheit im Alltag“ (W-10) oder die Entwicklung einer „innere[n] Ruhe“ (W-18).

- *Psychische und körperliche Erkrankungen*: Die Atemtherapie-Anbieter*innen kommunizieren aber auch Zuständigkeit für Probleme, die explizit die körperliche und psychische Gesundheit der Klient*innen betreffen. Dabei handelt es sich zum einen um „körperliche […] Erkrankungen" (W-18) und „Beschwerden" (W-14), wie Atemwegserkrankungen (z. B. Asthma), aber auch chronische Erkrankungen wie Kopfschmerzen oder Migräne bis hin zu „Verdauungsbeschwerden" und „Herz-Kreislauf-Erkrankungen". Zum anderen werden psychische Erkrankungen und Belastungen, wie etwa Burnout, Antriebslosigkeit, Depression, aber auch Panikattacken und Angstzustände genannt. Es handelt sich hierbei also um Problembezüge, die gemeinhin in der sozialen Welt der Biomedizin oder der Psychotherapie auf der Grundlage standardisierter Diagnoseverfahren ‚behandelt' werden (vgl. Shachak 2018: 221 f. am Beispiel der Depression).[29]

  Deutlich wird an derartigen Problematisierungen, dass die Atemarbeit, gemäß dem zugrunde gelegten ganzheitlichen Menschenbild, darauf zielt, auch ein *ganzheitliches* Wohlbefinden – körperliches *und* psychisches bzw. geistiges Wohlbefinden, wie es immer wieder heißt – zu fördern. Auf der Ebene der Positiv-Problematisierungen wird hierbei beispielsweise mit einer Erhöhung der „Lebensenergie" (W-12, W-21) und der „Stärkung des Immunsystems" (W-12, W-22) sowie einer „Aktivierung der körpereigenen Selbstheilungskräfte" (W-8) argumentiert, was wiederum die „Gesundheit von Körper, Geist und Seele" (W-11) fördere. Anhand der Positiv-Problematisierungen zeigt sich auch, dass hier diskursiv ein Terrain betreten wird, das naturwissenschaftlich-medizinische Erklärungsmodelle hinter sich lässt („Energie", „Selbstheilung" etc.) oder eher pauschal eine Stärkung des Immunsystems propagiert wird und die Atemarbeit, wie auch andere ganzheitliche Angebote, „jenseits […] klassischer medizinischer Indikation" operiert (Hero 2016: 610; vgl. auch Philo/Cadman/Lea 2015: 38f.).
- *Identitätsmanagement und Lebensführung*: Schließlich findet sich auf den Seiten der Anbieter*innen eine Fülle von Problembezügen, die Fragen des Identitätsmanagements und der individuellen Lebensführung betreffen. Es geht dabei – um vorab zumindest einen kursorischen Überblick zu geben – um Fragen der Persönlichkeitsentwicklung, der Selbsterfahrung und der Lebensqualität. Derartige Problembereiche sind ein genuines Betätigungsfeld ganzheitlicher Praktiken. So wird zwar Körperlichkeit zentral gesetzt, aber gleichwohl geht es nicht ausschließlich um körperliches Wohlbefinden, sondern um einen nicht ganz einfach zu kategorisierenden Bereich an Problemen, der insbesondere an den psychosomatischen Selbst- und Weltverhältnissen und der „subjektive[n] Befindlichkeit der Individuen" (Hero 2016: 607) ansetzt. Die Problembezüge werden dabei zumeist mittels Positiv-Problematisierungen in Form von Wirkungen und Idealzuständen kommuniziert. Ich unterscheide hierbei zwischen einer Stärkung des

[29] Nicht nur Atemtherapeut*innen, die selbst eine psychotherapeutische Ausbildung absolviert haben, nennen psychische Erkrankungen oder etwa „Traumata" als Betätigungsfeld der Atemtherapie.

Selbst, der Erzeugung eines positiven affektiven Habitus und dem Bereich der Sinn-Suche (und der Spiritualität).

Problematisierungen, die eine *Stärkung des Selbst* in Aussicht stellen, beziehen sich unmittelbar auf ein zu optimierendes bzw. optimierbares Identitätsmanagement – etwa in Form einer Erhöhung des Selbstvertrauens, einer Steigerung des Selbstwertgefühls, aber auch der Leistungsfähigkeit. Die Atemarbeit ermögliche bzw. unterstütze darüber hinaus ein „selbstbestimmtes […] Leben" und „selbstverantwortliches Handeln in Beruf und Alltag" (W-8). Die Erzeugung eines *positiven affektiven Habitus* bezieht sich auf einen Phänomenbereich, den man als die Kultivierung einer spezifischen *attitude* – im Sinne einer Haltung gegenüber der Welt und seinen Mitmenschen – beschreiben kann. Die Problematisierungen sind hierbei vielfältig: „Frieden und Leichtigkeit" (W-15), „innere Ruhe und Gelassenheit" (W-18), „Leichtigkeit im Denken und Leben" (W-8), „Achtsamkeit, bewusste Präsenz und Klarheit" (W-11), aber auch solche, die auf eine Kultivierung der Vitalität der Klient*innen zielen, wie zum Beispiel „Lebendigkeit, Dynamik und Antrieb" (W-8). Als besonders abstrakt und spezifikationsbedürftig erscheinen schließlich die Problematisierungen im Bereich der *Sinnsuche (und Spiritualität).* Dort finden sich einerseits allgemeine Formeln, die sich auf die individuelle Lebensführung beziehen, wie zum Beispiel die Ermöglichung eines „mit Sinn erfüllten Leben[s]" (W-11) oder etwa „Orientierung finden" (W-19) und „Lebensvisionen […] erkennen" (W-22). Andererseits bezieht sich die Sinnsuche auf das Erlebbarmachen und die Ausbildung eines „authentischen" Selbst („Wer bin ich wirklich?" [W-10], „Stärkung und Verbindung zum eigenen Wahren Wesen" [W-8]) und „persönliches Wachstum" (W-9). Explizit genannt werden auch „Wirkungen auf der spirituellen Ebene", wie zum Beispiel „Sich selbst erfahren im Zustand des ‚reinen Seins', jenseits des Körpers und der Egostrukturen" oder die Etablierung von „Gefühle[n] des All-Eins-Seins" (W-8).[30]

Drei zentrale theoretische Folgerungen können mit Blick auf die Problematisierungsstrategien der Atemarbeit-Anbieter*innen gezogen werden:

Erstens ist die bereits angesprochene Spezifikationsbedürftigkeit der kommunizierten Problemhorizonte – die Problematisierungen sind oft sehr vage – nicht als eine anbieter*innenseitige Unzulänglichkeit der Darstellung oder als ein praktischer Nachteil bei der Mobilisierung von Klient*innen zu interpretieren. Im Gegenteil:

[30] Einschränkend kann hier mit Höllinger und Tripold (2012: 134) darauf verwiesen werden, dass das „von den Protagonisten der holistischen Bewegung proklamierte Ideal der Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit und eines ‚höheren spirituellen Selbst' […] nur von jenen verfolgt [wird], die sich tiefer auf die Praktiken und das hinter diesen Praktiken stehende Weltbild einlassen. Die Mehrheit derer, die holistische Methoden und Lebenshilfen ausüben oder in Anspruch nehmen, tut dies vor allem aus instrumentellen Gründen, um dadurch ihre Gesundheit und ihr körperlich-seelisches Wohlbefinden zu verbessern. Andererseits muss man feststellen, dass selbst in der Kerngruppe des holistischen Milieus weniger als die Hälfte Spiritualität als zentrales Motiv für ihre Aktivitäten angeben".

Die interpretative Offenheit erlaubt es Interessierten vielmehr, jeweils individuell Anschlussfähigkeit bei der Auswahl der Angebote zu generieren: Eben weil die Problembezüge keine starren bzw. standardisierten sind und sich überdies auf einem hinreichend hohen Abstraktionsniveau bewegen („Zufriedenheit" beispielsweise kann vieles meinen), kann potenziell eine Passung zwischen den Problemen und Bedürfnissen der Klient*innen und den Angeboten generiert werden.[31] Die Atemarbeit kann an die individuellen Alltagswirklichkeiten und Probleme potenzieller Klient*innen anschlussfähig gemacht werden, gerade *weil* die Problematisierungen unspezifisch sind. Die zu erbringenden Spezifikationsleistungen werden implizit an die Adressat*innen delegiert: Jede*r kann und *muss* in letzter Konsequenz *für sich selbst* bestimmen bzw. individuell erfühlen, ob es ihr*ihm etwa an Lebendigkeit im Leben oder an Lebenszufriedenheit mangelt, die es, sollte das Angebot überzeugen, mittels Atemarbeit zu erhöhen gilt.[32]

Zweitens wird anhand der Problematisierungsstrategien der Anbieter*innen aber auch deutlich, dass die Breite der kommunizierten Problemhorizonte einen Inklusionseffekt erzeugt, der wiederum potenziell mobilisierend wirken kann. Pointiert gesprochen: Es werden so gut wie keine Probleme ausgeschlossen. Jedes Anliegen erscheint prinzipiell legitim und ‚bearbeitungswürdig'.[33] Offensichtlich wird dies unter anderem auch daran, dass sich die Atemarbeit bzw. -therapie keineswegs ausschließlich an Personen wendet, die sich in ‚ernsthaften' Krisensituationen befinden (vgl. hierzu auch Antony/Sebald/Adloff 2016: 7 ff.). Die Atemtherapie ist auch eine „Therapie für Normale" (Baier 1991: 258). So wird insbesondere anhand jener Problematisierungen, die inhaltlich auf den Bereich des Identitätsmanagements und der individuellen Lebensführung zielen, deutlich, dass auch Menschen „ohne spezifische[] Leiden" (ebd.: 249) angesprochen werden sollen. So antwortet ‚mein' Atemlehrer in einer von mir absolvierten Einzelsitzung im Vorgespräch auf die Frage nach der Legitimität der ‚Bearbeitung' „relativ banale[r] Anliegen" in Relation zu jenen „ernsthaft[en] Schwierigkeiten", die manche Personen hätten:

> Manfred*: Also, ich seh das einfach so, ah quasi *jeder* Mensch hat in seinem Leben was zu lernen und und auch was aufzulösen, was irgendwo in der eigenen Lebensgeschichte hängt. Und ah für *jeden* Menschen ist es gut, innerlich mehr spüren zu können. Also das kann man auch sehen wie eine Schule de- des inneren Sinns, also dieses Nach-innen-schauen-Können. [ES-2]

---

[31] Auch Shachak (2018: 228) argumentiert – am Beispiel von Coaching – ähnlich: „Unzufriedenheit ist eine hinreichend offene, flexible und subjektive Kategorie, um alles Mögliche in Bezug auf das Selbst und seine Ambitionen zu bewerten".

[32] Vermutlich sind es allerdings nicht nur die Offenheit und Breite der Problematisierungen, die es ermöglichen, potenzielle Klient*innen zu interessieren und gegebenenfalls zu mobilisieren. Anzunehmen ist vielmehr, dass es ebenso darum geht, ‚den richtigen Ton zu treffen' – etwa indem man spezifische *catch phrases* verwendet, die bei den potenziellen Klient*innen bzw. Interessierten ein Gefühl dafür erzeugt, dass sie ‚hier richtig sind'.

[33] Darin könnte auch ein möglicher Vorteil hinsichtlich der Konkurrenzfähigkeit ganzheitlicher gegenüber jenen ‚psychosozialen' Angeboten (wie z. B. unterschiedlichen Formen der Psychotherapie) liegen, die oftmals einen selektiveren Problembereich bearbeiten.

Die Atemarbeit wird, das zeigt sich an den Problematisierungen auf den Websites und in dem Ausschnitt aus dem Vorgespräch, diskursiv nicht ausschließlich als eine auf „Heilung“ zielende Krisenbewältigungsstrategie positioniert, sondern – allgemeiner – als ein Angebot, bei dem es auch um „Persönlichkeitsentwicklung, eine Art Pädagogik des Fühlens und Wahrnehmens, geht“ (ebd.; vgl. auch Illouz 2011; Shachak 2018; Schützeichel 2010b). Dies lässt sich weiter spezifizieren: Angesprochen auf die Frage, wie wichtig es im Rahmen der Atemarbeit sei, „ein Problem mitzubringen“, oder ob (konkrete) Probleme eine generelle „Voraussetzung“ für die Partizipation – etwa im Rahmen von Einzelsitzungen – darstellen würden, antwortet Wilfried Ehrmann im Interview (I-2):

> W. Ehrmann: Das ist eben bei der Atemarbeit überhaupt nicht […] die zwingende Voraussetzung. Wenn jetzt jemand kommt und sagt, äh, „Ich hab jetzt kein bestimmtes Thema“, also „Ich möchte einfach äh schauen was zeigt sich“ […], ich würde eben sagen, gut, genau das ist das Anliegen und dem folge ich. Da gehe ich einfach mit, wie ein Begleiter halt. Und, ähm, es kann eben auch eine Atemsitzung sein, wo sich auch gar kein Thema zeigt, wo nur die Atmung da ist, ja wo sich dann aller Voraussicht nach der Klient mehr und mehr entspannt und immer tiefer sich entspannt.

Zwar habe Ehrmann beispielsweise eine Kollegin, die nur „arbeite“, wenn „der [der Klient; A.A.] ein Problem hat und dann wird sie vielleicht vorher fragen […] also schauen, wo zeigt sich ein Problem“. Allerdings ist auch damit noch nichts über die Spezifität und die Legitimität der Probleme ausgesagt, für die die Anbieter*innen Zuständigkeit kommunizieren; man muss – in diesem Fall – eben bloß ein wie auch immer geartetes, einigermaßen ‚passendes‘ und gegebenenfalls auch halbwegs artikulierbares Problem haben. Bei anderen Anbieter*innen kann es wiederum ausreichend sein, dass man sich für die Atemarbeit interessiert oder ‚das einfach mal ausprobieren möchte‘. Überdies, fügt Ehrmann relativierend hinzu, könne man zwar „sehr wohl […] ein Thema nehmen“, wobei hier wiederum „häufig die Erfahrung ist, dass sich das dann während des Prozesses in was ganz Anderes verwandeln kann und das sich nachher erst herausstellt, wie das zusammenhängt mit dem Ausgangsthema“.[34]

Drittens: Weil diskursiv ein Konnex zwischen Problem und ‚passender‘ Problemlösungsstrategie etabliert wird, kann ein Zielpublikum adressiert werden. Im ‚Idealfall‘ kommt es zu einem *matching* zwischen vorhandenen Klient*innen-Problemen

[34] Die Frage danach, unter welchen Bedingungen man Atemtherapeut*innen aufsucht, kann aber klient*innenseitig auch von finanziellen Erwägungen abhängen. Eine Interviewpartnerin (I-4) äußert sich diesbezüglich folgendermaßen: „Also da kann ich jetzt dazu sagen, dass es bei mir auch=ein finanzieller Aspekt ist […] und dass ich, wenn ich jetzt so viel Geld hätt, also dass es vollkommen wurscht wäre, dann würde ich wahrscheinlich einmal in der Woche eine Atemsitzung machen, also einfach weil […] das tut gut also […]. Aber so ist es einfach so, dass ich es mir aufhebe für, ja, wenn=es halt pressiert“. Deutlich wird hier also, dass die individuell erlebte ‚Schwere‘ der Probleme („wenn=es halt pressiert“) in ein Verhältnis zu den aufzuwendenden Kosten gesetzt wird. Etwas zugespitzt formuliert: Man muss es sich eben auch leisten können, kontinuierlich an seinen ‚Problemchen‘ zu arbeiten.

und von den Anbieter*innen kommunizierten Problemen. Allerdings können mittels Problematisierungen nicht nur bewältigbare Probleme benannt werden, die potenzielle Klient*innen *bereits haben.* Vor allem die Positiv-Problematisierungen kommunizieren implizit vielmehr auch eine normative Vorstellung eines ‚guten' und ‚richtigen' Lebens mit. Dies impliziert: Sie geben nicht nur Auskunft darüber, welche Probleme wie gelöst werden können, sondern auch, welche Probleme man sozusagen haben *könnte* – vielleicht sogar sollte. Insofern kann der anbieter*innenseitige Diskurs der Atemarbeit auch als Teil eines Diskurses einer erwünschten Optimierbarkeit des psychosomatischen Selbst und seiner individuellen Lebensführung gelesen werden (und zwar unabhängig davon, ob dies nun von den Anbieter*innen intendiert ist oder nicht). Er offeriert nicht nur Problemlösungen *für* spezifische Probleme, sondern er *schafft* potenziell auch bearbeitbare Probleme; Probleme – so eine These –, die man als solche gegebenenfalls erst hat oder bekommt, eben weil sie in einschlägigen Diskursen vor-artikuliert werden. Die Art und Weise der diskursiven Präsentation des Angebots trägt somit potenziell auch dazu bei, dass Nachfrage befördernde Bedingungen in Form eines individuellen Problembewusstseins (mit-)erzeugt werden. So wie der anbieter*innseitige Diskurs gebaut ist, das ist die zentrale Pointe, ist er auch dazu angetan, klient*innenseitige Bedürfnisse mitzukonstituieren. Gerade weil von den Anbieter*innen stets auch „kulturelle Ideale" (Shachak 2018) (mit-)kommuniziert werden, ist es das (jeweils individuell festzustellende) *Fehlen* eines starken Selbst, eines positiven affektiven Habitus, von Sinn (im Leben) usw., das zum Problem werden kann.

4.4.3 Fazit

Als Dienstleistungs- und Konsumangebot muss die Atemarbeit beworben und ‚verkauft' werden. Websites von Atemarbeit-Anbieter*innen, die ihre Dienste (unter anderem) im Internet offerieren, eröffnen dahingehend vielfältige Einblicke in die diskursive Logik der Adressierung potenzieller Klient*innen. Diese operiert einerseits auf der Grundlage einer Darstellung der Praktik der Atemarbeit selbst. Die Anbieter*innen leisten grundlegende *Informationsarbeit*. Sie machen mit der Atemarbeit vertraut, stellen einschlägige theoretische Grundannahmen dar und explizieren darüber hinaus jene institutionalisierten Formate der Partizipation, mittels derer Klient*innen *als* Klient*innen in die soziale Welt der Atemarbeit eintreten können.

Andererseits erweisen sich die Selbstpräsentationen der Anbieter*innen als relevant. Es ist ganz offensichtlich nicht egal, wer die Atemarbeit offeriert. Vielmehr wird mittels biographischer Darstellungen *Vertrauens- und Überzeugungsarbeit* geleistet. Zum einen ist die Präsentation zertifizierten kulturellen Kapitals in Form von Aus- und Weiterbildungen und die Berufung auf Institutionen und Autoritäten potenziell dazu angetan, symbolisches Kapital zu generieren – nämlich dann, wenn die Darstellungen auch eine entsprechende Wahrnehmung auf Seiten der Klient*innen befördern. So werden Anbieter*innen beispielsweise als seriös oder kompetent beurteilt. Zum anderen stellen sich die Anbieter*innen mittels persönlicher

Geschichten als erfolgreich ‚therapierte' Klient*innen dar. Sie fungieren gewissermaßen als Exempel, anhand dessen die Wirksamkeit der von ihnen angebotenen ‚Techniken' belegt werden soll. Die Wirksamkeit des Angebots wird qua individueller Erfahrung beglaubigt.

Schließlich erweisen sich Problematisierungen als wesentliches kommunikatives Mittel des *Interessiert-Machens* potenzieller Klient*innen. Hierbei gilt grundsätzlich: Die Artikulation von Problemen, für die auf den Websites von den Anbieter*innen Zuständigkeit beansprucht wird, erlaubt es, diskursiv einen Konnex zwischen Problembezügen und ‚passender' Problemlösungsstrategie, also der Atemarbeit, zu etablieren. Auch Michaela Pfadenhauer (2003: 140) hält aus einer professionssoziologischen Perspektive fest: „Professionelle lassen sich als Akteure bestimmen, die Probleme, mit denen sie sich selbst auseinandersetzen, so zu definieren" – und man müsste ergänzen: zu kommunizieren – „vermögen, dass sie eben möglichst weitgehend den Lösungen entsprechen, über die sie je verfügen". Problematisierungen fungieren in dieser Hinsicht als ein zentraler diskursiver Mechanismus, um ein entsprechendes Zielpublikum zu adressieren. Hierbei habe ich drei Aspekte hervorgehoben, die sich für ein Verständnis ihres Einsatzes auf Seiten der Atemarbeit-Anbieter*innen als relevant erweisen:

Erstens fällt vor allem die interpretative Offenheit der kommunizierten Probleme – insbesondere im Bereich des Identitätsmanagements und der individuellen Lebensführung – auf. Aufgrund ihres Allgemeinheitsgrades erlauben es die Problematisierungen, die Atemarbeit vielfältig an die Alltagswirklichkeiten und Anliegen potenzieller Klient*innen anschlussfähig zu machen. Die relative inhaltliche Indeterminiertheit der artikulierten Probleme erweist sich dementsprechend aus der Perspektive der Anbieter*innen nicht als Nachteil. Ist der skizzierte Problemhorizont mit den Bedürfnissen der Lesenden prinzipiell kompatibel, werden diese implizit dazu aufgefordert, die entsprechenden interpretativen Spezifikationsleistungen selbst zu erbringen. Derart kann individuell eine als angemessen erachtete Passung zwischen dem Angebot und den eigenen Anliegen bzw. Problemen erzeugt werden. Zweitens erzeugt die Breite der angebotenen Probleme potenziell einen Inklusionseffekt. Die Atemtherapie wendet sich nicht nur an Personen, die an ‚schwerwiegenden' Problemen leiden, Krisensituationen, die man alleine nicht mehr zu bewältigen im Stande ist. Jedes Anliegen erscheint prinzipiell legitim. Dies geht, wie beispielhaft gezeigt, so weit, dass selbst ein diffuses Interesse an der Atemarbeit als hinreichend legitimes Anliegen bzw. Problem interpretiert werden kann. Zu guter Letzt habe ich, drittens, argumentiert, dass insbesondere die Positiv-Problematisierungen, die Idealzustände kommunizieren, als Teil eines Diskurses begriffen werden können, der nicht nur bewältigbare Probleme benennt und derart ein *matching* zwischen gehabten und kommunizierten Problemen ermöglicht. Problematisierungen können ebenso dazu beitragen, klient*innenseitige Probleme mitzuerzeugen. Der Diskurs der Atemarbeit und wohl auch ganzheitlicher Anbieter*innen generell bringt auch *mögliche* Probleme ‚unters Volk'.

Anbieter*innenseitig, so lässt sich abschließend festhalten, zeigt sich eine auf die Adressat*innen zielende Diskursarbeit, die dazu beitragen kann, sich auf spezifische Formen leiblichen Erlebens einzulassen und auch Geld dafür zu bezahlen. Die

Atemarbeit-Anbieter*innen zielen diskursiv darauf, mittels *Erfahrungsangeboten* Resonanz zu erzeugen. Dies impliziert auch, dass die auf den Websites identifizierbaren diskursiven Strategien dazu angetan sind, sich als (lesende) Person selbst als eine zu klassifizieren, die einen wie auch immer gearteten Bedarf und individuellen Nutzen aus genau diesen Angeboten ziehen könnte. Solcherart verstandene Erfahrungsangebote bilden damit eine zentrale ‚Brücke', die den Bereich symbolischen Wissens, das notwendig abstrakt bleiben muss, mit dem Bereich individuellen leiblichen Erlebens verbindet.

5 Außeralltäglichkeit produzieren: Die Atemarbeit als Erlebnisformat

Die soziale Welt der Atemarbeit zeichnet sich nicht nur durch eine anbieter*innenseitige Diskursarbeit aus, die darauf zielt, kulturelle Autorität zu produzieren, Vertrauen zu generieren und derart potenzielle Klient*innen zu interessieren. Wie gezeigt wurde, verweisen bereits die diskursiven Äußerungen auf den Websites auf praktische Partizipationsformate, aber ebenso auf affektive Qualitäten von Atemerfahrungen – wie zum Beispiel eine „tiefe Entspannung, in der wir ganz in den Körper, ins Spüren, in die Präsenz kommen" (W-11) –, die nicht allein kognitiv nachvollzogen werden können. Derartige symbolische Darstellungen referenzieren, mit Karl Mannheim (1980) gesprochen, auf einen konjunktiven Erfahrungsraum, der durchlebt werden muss, um verstanden werden zu können. Zumindest für Leser*innen, die bisher keinerlei Erfahrungen mit der Atemarbeit oder ähnlich gelagerten Praktiken haben, dürfte sich hier also ein (gefühlter) *gap* zwischen Diskurs und Praxis, zwischen Leseerfahrung und auf die im Text verwiesenen Erfahrungen auftun. In dieser Hinsicht stellt sich sowohl für die Teilnehmer*innen der sozialen Welt der Atemarbeit als auch für Soziolog*innen die Situation ähnlich dar: Beide teilen das Problem, spezifische Erfahrungen (zugänglich) machen zu müssen.

In den folgenden drei empirischen Kapiteln fokussiere ich dementsprechend auf die *praktische Herstellung spezifischer Formen von ge- und erlebter Körperlichkeit*. Man betritt also jenes Terrain leiblichen Verhaltens, das ich im Theorie-Teil dieses Buches unter Rückgriff auf praxistheoretische Ansätze und den Pragmatismus analytisch abgesteckt habe. Forschungspraktisch gesprochen begebe ich mich von der Rolle eines Diskurse rezipierenden (soziologisch) Interessierten in jene des aktiv Atmenden, der die Praktik der Atemarbeit leiblich auf sich wirken lässt, um diese einer empirischen Rekonstruktion unterziehen zu können. Im vorliegenden Kapitel untersuche ich die Atemarbeit als soziomaterielles Arrangement (siehe die Übersicht in Abschnitt 2.5), das sich als wesentlich für die Hervorbringung eines atemarbeitsspezifischen Erlebnisformates erweist, in dem gezielt die Produktion leiblicher Erfahrungen vorangetrieben wird (5.1). Wie ich in der Folge verdeutliche, beruht das Erlebnisformat der Atemarbeit auf zwei zentralen praktischen Logiken,

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_5

die im Vollzug ineinandergreifen: der *Herstellung einer erfahrbaren Alltagstranszendenz*, die sich durch eine räumlich-zeitliche und symbolische Distanzierung von alltäglichen Verrichtungen und Verpflichtungen auszeichnet (5.2), und der *Erzeugung eines erlebbaren Hier und Jetzt*, das auf der Etablierung eines spezifischen Wahrnehmungsraums und der Herstellung einer bestimmten Form von Leiblichkeit beruht (5.3).

5.1 Institutionalisierte Formate der Produktion leiblicher Erfahrungen

Die Produktion leiblicher Erfahrungen vollzieht sich bei vielen alltäglichen und routinehaften Verrichtungen, darauf habe ich bereits hingewiesen, oftmals unintendiert und en passant. Leibliche Verhaltensschemata geraten gar nicht erst in den Fokus der Aufmerksamkeit und sie werden nicht thematisch (vgl. Crossley 2007: 82 ff.; Polanyi 1967; 1983 [1966]). Solange beispielsweise Interaktionsgewohnheiten oder Wahrnehmungsfertigkeiten funktionieren, wir Situationen ohne (größere) Probleme bewältigen können, verbleiben diese im Wahrnehmungshintergrund. Darüber hinaus erwerben und modifizieren wir gerade im alltäglichen Tun habituelle Fertigkeiten, aber auch Wahrnehmungs- und Gefühlsrepertoires häufig mehr oder weniger beiläufig auf der Grundlage eines mimetischen Nach- und Mitvollzugs (vgl. Gebauer/Wulf 1998), also nicht ausschließlich (wahrscheinlich auch nur zu einem geringeren Teil) durch explizite Instruktion, sondern vielmehr durch praktische Partizipation an verschiedenen „soziale[n] Ritualisierungen" (Goffman 2001: 59) und den kollektiven Strategien der Bewältigung unserer alltäglichen Lebensführung. Gerade die uns als gänzlich selbstverständlich erscheinenden, körperlich verankerten Kompetenzen alltäglichen Lebens oder, wie man mit Bourdieu argumentieren kann, gruppen- oder milieuspezifischen Habitusformen werden zumeist nicht explizit und intendiert vermittelt, sondern mittels einer „stillen Pädagogik" (ebd.: 1993 [1980]: 128), die als solche nicht eigentlich beabsichtigt ist.[1]

Das (unauffällige und unbeschwerte) Atmen macht diese Hintergründigkeit und Beiläufigkeit leiblicher Verhaltensdimensionen – insbesondere leiblich verankerter Gewohnheiten – besonders anschaulich. Da es sich bei der Atmung um eine sogenannte autonome Stoffwechselfunktion handelt und sich diese ohne unser intendiertes Zutun vollzieht, wird sie im alltäglichen, routinierten Tun zumeist nicht zum Gegenstand der Aufmerksamkeit. Dementsprechend begreift Margot Lyon (1997: 96; Hervorh. A.A.) die „relationship between respiratory patterns and subjectivity (in the context of social and cultural life)" als „a part of the ‚*background*' of our being". Bemerkbar macht sich die Atmung gemeinhin unter bestimmten Bedingungen: etwa bei Atemnot verursachenden Erkrankungen (vgl. Ehrensperger 2017),

[1] Unter welchen Bedingungen eine solche praktische Mimesis und stille Pädagogik möglich sind und wann der Erwerb oder die Modifikation leiblicher Verhaltensschemata der Reflexivität (etwa einer Vermittlung durch explizite, sprachliche Instruktionen) bedürfen, ist eine *empirische* Frage – und keine der Theoriepräferenz (vgl. auch Shilling 2018 sowie Bongaerts 2007).

beim Auftreten von Emotionen (vgl. Lyon 1994, 1997) oder aber zum Beispiel bei körperlicher Anstrengung. Entscheidend für Lyons (1994: 88, 95 ff.) sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Atmen ist gleichwohl auch, dass dieses intentional steuer-, modellier- und somit auch für bestimmte Zwecke nutzbar ist (so auch Ehrensperger 2020: 54).[2] So verweist sie beispielhaft auf einschlägige Techniken des Körpers (vgl. Mauss 1989 [1935]) – sie nennt unter anderem auch Rebirthing und holotropes Atmen –, die mittels einer Intensivierung der Atmung auf die Erzeugung von Gefühlen zielen (vgl. hierzu auch das Beispiel der Vokalatmung bei Hauser 2018 im Rahmen yogischer Praktiken und die Beschreibung der Bedeutung des Atmens in der Achtsamkeitsmeditation bei Ehrensperger 2020: 147 ff.).

In soziologischer Hinsicht ist vor diesem Hintergrund insbesondere von Relevanz, dass es neben einer nicht-intendierten, gewissermaßen ‚zwecklosen', beiläufigen, in unsere Alltagspraxis eingelassene Bearbeitung und Produktion leiblicher Verhaltensschemata auch spezifische *institutionalisierte Formate* (Goffman 2001: 94) gibt, in denen *gezielt* ein Erwerb oder die Modifikation leiblicher Verhaltensschemata oder die Erzeugung leiblicher Resonanz angestrebt wird. Das gilt prinzipiell freilich nicht nur für die soziale Welt ganzheitlicher bzw. holistischer Angebote und es ist keineswegs so, dass sich derartige Formate der Produktion leiblicher Erfahrungen auf einen gegenwärtig konstatierten Körperkult (vgl. Gugutzer 2016; Karstein/Benthaus-Apel 2012) beschränken ließen. Historisch und kulturell spezifisch haben sich vielmehr eine Vielzahl sozialer Welten und Subwelten und teils dazugehörige Wissens- und Expert*innenkulturen herausgebildet, die eine gezielte Hervorbringung ge- und erlebter Körperlichkeit bezwecken. Chris Shilling (2018: 76) spricht in diesem Zusammenhang von Körperpädagogiken (*body pedagogics*): „culturally shaped institutional forms […] that involve the sensory and physical education of individuals".

Zu denken ist hier beispielsweise an didaktische Formate der Wissensvermittlung, in denen spezifische Bewegung- und Wahrnehmungsfertigkeiten vermittelt werden. Diese zielen auf eine (im engeren Sinne) *instrumentelle* Produktion körperlich-leiblicher Kompetenzen, insofern diese in manchen sozialen Welten schlicht notwendig sind, um bestimmte Leistungen zu erbringen und aufrechtzuerhalten oder aber bestimmte Zielsetzungen erreichen zu können – so etwa im Rahmen verschiedener beruflicher Aktivitäten (Fleck 1983a [1935]; Knorr Cetina 1988: 96 ff., 2001: 138 ff.; Kubes 2014; Lande 2007; Uhmann 2010), im Bereich des Sports (Alkemeyer/Michaeler 2013, Brümmer 2015; Schindler 2011; Wacquant 2010 [2001]) oder bei künstlerischen Praktiken (O'Connor 2007a, b; Müller 2015; Wilf 2010). Auch wenn die Grenzen in vielerlei Hinsicht fließend sein mögen und auch Mischformen und Überschneidungen denkbar sind, so lassen sich von derlei

[2] Siehe weiterführend auch Ehrenspergers (2020: 36 ff.) Rekonstruktion der Bedeutung des Atmens bei Hartmut Rosa und Hermann Schmitz.

Formaten jene unterscheiden, die Ronald Hitzler (2015: 160, 165) als „Erlebniswelten“ oder „kulturelle[] Erlebnisangebote“ bezeichnet: freizeitkulturelle Konsumangebote, die auf die Befriedigung von „Wünsche[n] nach *besonderen* Erlebnissen“ (ebd.: 160), auf die Produktion von Außeralltäglichkeit und die Erzeugung leiblicher Resonanz (wie z. B. Ausgelassenheit, Ekstase, Spaß oder auch Entspannung) ausgerichtet sind. Zu denken ist hier etwa an eventisierte Freizeitaktivitäten, wie beispielsweise Wellness-Angebote (Duttweiler 2004), der Besuch von populärkulturellen Veranstaltungen, zum Beispiel Partys und Konzerte, die Teilnahme an Sportveranstaltungen (vgl. als Überblick Hitzler 2015 sowie exemplarisch Ginkel 2017: 109 ff.; Hitzler/Pfadenhauer 1998; Leistner/Schmidt-Lux 2012; Steets 2015a) bis hin zu politischen oder religiösen Veranstaltungen (Hitzler/Pfadenhauer 2007; Knoblauch 2001b; Wetherell 2013).

Insofern, wie bereits erläutert, auch bei ganzheitlichen bzw. holistischen Praktiken das leibliche Erleben des Selbst eine wesentliche Rolle spielt, zeichnen sich auch diese durch eine Erlebnisorientierung aus, die für derlei Angebote jeweils typische Ausprägungen annimmt. Ungeachtet längerfristiger Zielsetzungen und Wirkungen – wie zum Beispiel eine generelle Gelassenheit im Alltag bis hin zur Bewältigung existenzieller Probleme – lässt sich vor diesem Hintergrund nach den spezifischen praktischen Logiken der Bearbeitung und der Produktion leiblicher Verhaltensschemata in verschiedenen sozialen Welten fragen. Auf den vorliegenden Fall bezogen: Wie ist das *Erlebnisformat* der Atemarbeit ‚gebaut‘?

Versucht man, die Frage nach der Produktion leiblicher Erfahrungen im Rahmen institutionalisierter Erlebnisformate aus einer praxistheoretischen Perspektive zu beantworten, dann bedeutet dies, nicht allein die Ausführung typischer Aktivitäten und die für diese typischen Rollengefüge in den Blick zu nehmen (vgl. Berger/Luckmann 2007 [1966]: 56 ff.). Erstens werden Teilnehmer*innen, die an solchen Formaten partizipieren, mit spezifischen praktischen und normativen Anforderungen und Relevanzen ‚konfrontiert‘, die ganz wesentlich bei den leiblichen Dimensionen ihres Tuns ansetzen. Dies gilt es empirisch in den Blick zu rücken. Zweitens ist für eine Soziologie leiblicher Praxis wesentlich, dass sie die Produktion von Körperlichkeit nicht allein als eine individuelle Leistung der Beteiligten begreift oder allein auf Interaktionen abstellt. Sie setzt insofern umfassender an, als sie auf die heterogenen soziomateriellen Bestandteile institutionalisierter Arrangements abstellt, die den Vollzug bestimmter Praktiken und ein damit verbundenes Erleben als solches erst ermöglichen, aber auch beschränken. Im Falle der Atemarbeit folgen diese, wie ich in der Folge zeigen möchte, einer dominanten praktischen Logik, die wesentlich darauf zielt, situativ *Kontraste zur alltäglichen Lebensführung* zu produzieren (vgl. auch Conradson 2011; Griera 2017; Knoblauch 2001b; Pagis 2010: 484 ff.). Wie wird dies im Falle der Atemarbeit konkret realisiert? Durch welche praktischen und normativen Organisationsformen, kommunikativen Strategien, Architekturen und Dingwelten zeichnet sich das soziomaterielle Arrangement der Atemarbeit aus?

Bevor ich mich dieser Frage empirisch im Detail zuwende, ein paar Worte zu den der Analyse zugrundeliegenden Fällen: Ich fokussiere in der Folge insbesondere auf

eineinhalbstündige Atemarbeit-Einzelsitzungen, die ich allesamt bei einem langjährig tätigen Atemlehrer absolviert habe, sowie auf jene auf Video aufgezeichneten Sitzungen, die eine Kollegin absolviert hat. Vergleichend und komplementierend beziehe ich mich überdies auf einen „Kurs" mit maximal zwölf Teilnehmer*innen, der in einer Salzgrotte stattgefunden hat, die sogenannte „Atemschule". Dieses Angebot wendet sich einerseits (was vor allem dem Ort der Veranstaltung geschuldet ist) an Personen mit Atemwegs- bzw. Lungenerkrankungen. Insofern eine Linderung von „Stress" und „Müdigkeit" in Aussicht gestellt wird, wird aber zugleich auch ein allgemeineres Publikum adressiert. Das Format dauert 45 Minuten. Ich halte mich allerdings nicht strikt an die Chronologie der jeweiligen Formate, beispielsweise an den konkreten Ablauf von Atemtherapie-Einzelsitzungen. Im Mittelpunkt stehen vielmehr die analytisch identifizierbaren praktischen Bedingungen und Strategien der Produktion von Außeralltäglichkeit und eines erfahrbaren Hier und Jetzt.

5.2 Alltagstranszendenz: Die Atemarbeit als Möglichkeitsraum

Im Hinblick auf die Erzeugung von Alltagstranszendenz lassen sich vier zentrale praktische Bedingungen und Strategien ausmachen: Ich unterscheide zwischen (a) der Notwendigkeit, sich temporär *aus seinem Alltagsleben auszuklinken*, was wiederum Planungs- und Organisationsarbeit impliziert, die dem Machen von (nicht-alltäglichen) Erfahrungen vorausgeht, (b) der Art und Weise, in der sich solche Erfahrungen als *Kontrasterfahrungen* individuell manifestieren, (c) den *(un-) typischen Interaktionsordnungen* der Atemarbeit sowie (d) den kommunikativen Rahmungen, die eine *Ver-Anderung und Besonderung* der Situation ermöglichen.

(a) Aus dem Alltag ausklinken

Selbst wenn es sich bei Formaten wie Einzelsitzungen und der Atemschule im Unterschied zu Wochenendseminaren oder mehrstündigen Kursen um vergleichsweise kurze Zeiträume handelt, so muss es den Klient*innen doch gelingen, diese in ihren Tagesablauf zu integrieren (vgl. auch Gugutzer 2016: 150 f.; Philo/Cadman/Lea 2015). Dies setzt finanzielle und zeitliche Ressourcen wie auch ein Mindestmaß an Planung und Organisation voraus.[3] So müssen etwa Termine für Einzelsitzungen vorab telefonisch, per E-Mail oder am Ende der Sitzungen vereinbart werden. Im Falle der Atemschule muss man sich im Internet auf der Homepage der Salzgrotte registrieren, einen Termin auswählen, diesen buchen und (z. B. per Kreditkarte) bezahlen. Man muss Termine im Blick behalten, die Anfahrtszeiten

[3] Hier deutet sich auch bereits an, dass die Chancen, bestimmte Erlebnisse zu ‚konsumieren', in sozialstruktureller Hinsicht ungleich verteilt sind.

berücksichtigen, sich rechtzeitig auf den Weg zur Sitzung machen, die erforderlichen Vorbereitungen treffen (z. B. Geld abheben, sofern nur bar gezahlt werden kann) usw.

Zwar mögen derartige Tätigkeiten einigermaßen trivial erscheinen, wichtig ist aber, dass sie aus soziologischer Perspektive einen notwendigen Bestandteil des Erlebnisformats der Atemarbeit ausmachen: Sie sind als von den Teilnehmer*innen praktisch zu erbringende Leistungen zu verstehen und fungieren als vorgängige Bedingungen des Machens bestimmter Erfahrungen. Deutlich wird diese Planungs- und Organisationsbedürftigkeit insbesondere dann, wenn die entsprechenden Schritte nur unzureichend umgesetzt werden. Das führt mitunter dazu, dass das genaue Gegenteil von dem eintritt, wofür die Atemarbeit (unter anderem) eine Bewältigungsstrategie sein soll: Stress. Hierzu ein Auszug aus einem meiner Feldprotokolle:

> *Heute kam ich ungefähr 20 Minuten zu spät zur Atemsitzung, weil ich fälschlicherweise angenommen hatte, dass diese erst um 12:30 Uhr (und nicht um 12:00 Uhr) stattfindet. Ich habe meinen Atemlehrer Manfred um 11:50 Uhr noch auf den Anrufbeantworter gesprochen. Er rief mich ein paar Minuten nach 12:00 Uhr auf meinem Handy an und fragte, ob ich auf die Sitzung vergessen hätte. Am Anrufbeantworter sei keine Nachricht gespeichert gewesen. Noch dazu musste ich vor der Sitzung Geld abheben, um bezahlen zu können. Doch als ich beim Geldautomaten ankam, war dieser defekt. Na toll! -- Warum ich das alles schreibe: Ich war nicht nur (viel) zu spät dran, sondern auch ziemlich im Stress.* [ES-6]

Anhand der Feldnotizen wird ex negativo deutlich, dass die Atemarbeit und ähnliche ganzheitliche Erlebnisformate in den Alltag integriert werden müssen.[4] Erst eine solche erfolgreiche Integration erlaubt es, dem Alltag (wie auch immer dieser sich individuell jeweils darstellen mag) in einem gewissen Sinne temporär zu entfliehen. Atemarbeit *verlangt* und *ermöglicht* zugleich, sich Zeit zu nehmen und sich von unterschiedlichsten Verpflichtungen, etwa beruflicher oder familiärer Natur, freizumachen und derart vom alltäglichen Tun zu distanzieren (vgl. auch Conradson 2011: 81, 83; Pagis 2010: 484 f.). Unterstützt wird dies dadurch, dass man sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort einfindet oder aber beispielsweise auch seine telekommunikative Verfügbarkeit unterbindet, indem man sein Mobiltelefon ab- oder auf lautlos stellt. Es handelt sich dabei also einerseits – insofern die Bedingungen für eine Teilnahme geschaffen werden müssen – um eine *notwendige* und andererseits auch um eine *willkommene* „punktuelle Unterbrechung im Tagesablauf" (Goffman 2001: 133). Ein solches temporales und räumliches

[4] Dass selbst Erlebnisformate, wie z. B. per YouTube-Video angeleitete Körper- bzw. Entspannungstechniken (wie progressive Muskelentspannung), bei denen es *keine* terminliche Abstimmung mit Anbieter*innen braucht, eines nicht zu unterschätzenden Zeit-, Raum- und bisweilen Motivationsmanagements bedürfen, zeigte sich in den Arbeiten von Studierenden im Rahmen der Lehrveranstaltung „Präsenzeffekte: Körper- und Erfahrungszentriertheit in zeitgenössischen Gesellschaften", die ich im Sommersemester 2018 an der Universität Wien angeboten habe. Ich danke den Studierenden für die interessanten Einblicke.

Sich-Ausklinken wird von David Conradson (2011) am Beispiel von Meditations-Retreats anschaulich beschrieben: „Places of retreat“, so Conradsons (ebd.: 72; Hervorh. A.A.) Folgerung, seien als „sites“ zu verstehen, „which offer a person some distance from his or her everyday commitments and responsibilities, such that it becomes possible to think and feel *differently*“.

(b) Kontrasterfahrungen
Die Differenz zwischen Alltagsleben und Nicht-Alltag beruht allerdings nicht nur auf der Inanspruchnahme spezifischer räumlich-zeitlicher Enklaven, die insofern eine Entpragmatisierung erlauben, als sie es ermöglichen, gewisse Dinge temporär hinter sich lassen und sich anderen Dingen zuwenden zu können. Ebenso spielen, wie auch in dem obigen Zitat deutlich wird („feel differently“), die in der Atemarbeit evozierten und von mir als Klient positiv bewerteten affektiven Erfahrungsqualitäten eine bedeutende Rolle:

> *Ich genieße die Atemsitzungen vor allem hinsichtlich ihrer Qualitäten als Kontrasterfahrungen zu den Verrichtungen, die man im Alltag zu bewältigen hat. Die Sitzungen bringen oftmals ein sehr entspannendes Element mit sich. Zumindest für mich gilt (auch bedingt durch meine Aufgaben als Jungvater), dass in meinem Alltag (im Moment) wenig Platz bleibt für ein Zur-Ruhe-Kommen und In-sich-Gehen, so, wie es in der Atemarbeit möglich ist. Insofern weiß ich diese Art der Erfahrung sehr zu schätzen. Dabei zeichnen sich die Einzelsitzungen vor allem durch eine starke Fokussierung auf den eigenen Körper aus. Die längerfristige Etablierung eines solchen Aufmerksamkeitsfokus ist in dieser Art und Weise im alltäglichen Tun für mich kaum möglich. Auch im Anschluss an die Atemsitzungen merke ich, dass ich immer eine gewisse Zeit – 30 bis 60 Minuten – brauche, bis ich wieder im ‚Alltag‘ angekommen bin. Es stellt sich eine schwer zu beschreibende* andere *Art der Wahrnehmung ein, die zwar relativ diffus bleibt, sich aber am ehesten als eine spezifische Stimmung beschreiben lässt, in der ich ruhig und – im positiven Sinne – in mich gekehrt bin.* [ES-7]

Deutlich wird hier, dass die Nicht-Alltäglichkeit, die in den Feldnotizen benannt wird, nicht aufgrund irgendwelcher formalen Kriterien quasi-objektiv bestimmt werden kann. So hat man sich beispielsweise nicht alleine schon deswegen vom Alltag distanziert, bloß weil man sich an einem anderen Ort befindet. Ebenso wenig ist Nicht-Alltäglichkeit nicht allein schon deswegen gegeben, weil sie von den Anbieter*innen diskursiv beschworen wird (siehe unten). Vielmehr sind es die ‚unwahrscheinliche‘ Art der Tätigkeit (kontinuierliche Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper) und insbesondere die daraus resultierenden Erfahrungsqualitäten (z. B. „Zur-Ruhe-Kommen“, „In-sich-Gehen“), die *ge- und er-fühlte Kontraste* zwischen einem Alltag – im Sinne eines *Anderen* der Erfahrung – und einer etablierten Nicht-Alltäglichkeit der Atemarbeit konstituieren. „Wenn wir“, so auch Hitzler (2015:

160; Hervorh. A.A.), „den Eindruck haben, dass wir etwas erleben, dann erleben wir in aller Regel etwas vom normalen Erleben *Unterschiedenes*".[5]

(c) (Un-)Typische Interaktionsordnungen
Eine solche erfahrbare Nichtalltäglichkeit wird zusätzlich durch veränderte Interaktionsordnungen befördert. Im Falle der Einzelsitzungen ist ähnlich wie bei Selbstthematisierungspraktiken wie der Beichte oder psychotherapeutischer Kommunikation eine „‚Einklammerung' von alltäglichen Interaktionsnormen" (Willems 1994: 26) festzustellen. So beginnt – nachdem man sich begrüßt und gegebenenfalls kurz Smalltalk gemacht hat – die eigentliche Sitzung damit, dass man sich (in meinem Falle) auf der Couch und (im Falle des Atemtherapeuten) auf dem Lehnstuhl niederlässt (siehe Abb. 5.1). Der Atemtherapeut fragt etwa danach, ob es „irgendein inneres Anliegen oder ein Thema" gäbe, das einen „beschäftig[e]" (VA-1), oder schlicht, wie es einem im Moment gehe (AS-2). Derartige Erzählaufforderungen laden nicht nur dazu ein, eine reflexiv-kommunikative und problematisierende Haltung gegenüber persönlichen Lebensereignissen und der eigenen Biographie einzunehmen (vgl. Bohn/Hahn 1999; spezifisch zur Psychotherapie Willems 1994, 1999; Illouz 2011 sowie interaktionsanalytisch ansetzend Streeck 2004). Sie befördern (potenziell) auch eine asymmetrische und monothematische Interaktionsstruktur, die wohl für alltägliche Formen der Kommunikation insofern eher untypisch sein dürfte, als sie mit Reziprozitätserwartungen bricht: Es sind *exklusiv* Klient*innen, die über *sich* berichten (sollen).[6]

Die Umstellung der Interaktionsordnung wird dabei nicht nur kommunikativ vom Atemtherapeuten offeriert und von den Klient*innen kognitiv wahrgenommen. Sie kann auch mit ambivalenten Haltungen oder Gefühlen einhergehen – was unterstreicht, dass die Situation für die Beteiligten (wohl insbesondere, wenn es sich um Noviz*innen handelt) in habitueller Hinsicht mitunter eine ungewöhnliche ist. So halte ich beispielsweise in den Feldnotizen zu meiner fünften Einzelsitzung fest:

> *Begonnen haben wir mit ein wenig Smalltalk und recht bald sind wir dann auch in den eigentlichen ‚therapeutischen Modus' gewechselt.* […] Dieser Übergang fällt mir (nach wie vor) ein wenig schwer, weil es sich bisweilen etwas künstlich und unauthentisch anfühlt, diesen Cut zu machen *und dann sozusagen plötzlich von seinen ‚Problemchen' zu erzählen.* [ES-5]

[5] Dies impliziert allerdings nicht, dass sich die Situation für unterschiedliche Teilnehmer*innen ähnlich oder gar identisch darstellen muss. Es geht mir hier weniger um *typische* (im Sinne quantitativ generalisierbarer) Erfahrungen, sondern vor allem um *mögliche* Erfahrungen, die man im Rahmen der Atemarbeit machen kann (vgl. auch Lengersdorf 2015: 188).
[6] So berichten die Klient*innen beispielsweise von beruflichen und privaten Herausforderungen (Stress, Erschöpfung) oder „Umbruchssituation[en]" (VA-1) (wie etwa Trennungen, bevorstehende Wohnort- und Jobwechsel, sich verändernde Sozialbeziehungen aufgrund von Elternschaft). Ebenso ist in den Antworten eine Neigung zu Selbst-Pathologisierungen auszumachen (etwa fehlende Gelassenheit im Umgang mit Herausforderungen, Perfektionismus oder beispielsweise ein (übertriebener) Hang zur Selbstkritik).



Abb. 5.1 Interaktionssituation: Vorgespräch (Atemtherapie-Einzelsitzung)

Den Klient*innen wird in den Einzelsitzungen in normativer und praktischer Hinsicht also eine spezifische Kompetenz (vgl. Pfadenhauer 2010) abverlangt: Sie dürfen (bzw. sollen) nicht nur exklusiv und problematisierend über sich erzählen, sie sollten auch die Bereitschaft mitbringen, dies unumwunden und ehrlich zu tun. Darüber hinaus sollten sie auch im Sinne eines praktischen Könnens fähig sein, etwaige Probleme in nachvollziehbarer Art und Weise zu artikulieren (Willems 1994: 30 ff.) oder etwa – sofern sie das wollen – im Nachgespräch auf ihre (Atem-)Erfahrungen sprachlich reflektieren.

Hinzu kommt, dass sich die Klient*innen nach dem Vorgespräch beim Übergang zum ‚eigentlichen' Atmen in einer eher außergewöhnlichen Interaktionssituation befinden: Beim Atmen im Rahmen der Einzelsitzungen liegt man mit geschlossenen Augen auf einer Matratze. Der Atemtherapeut kniet auf einem Kissen direkt neben der Matratze. Er hat also beste Sicht auf das Geschehen (siehe Abb. 5.2).

In der Atemschule liegen die Anwesenden allesamt auf Liegestühlen. Die Atemlehrerin, Lisa*, bewegt sich frei im Raum und kommt den Teilnehmer*innen mitunter recht nahe. In beiden Fällen ist mit Berührungen – etwa im Bereich des Brustkorbes oder des Bauches – zu rechnen.[7] Das heißt: Man hört, was Lisa sagt, spürt etwaige Berührungen. Man sieht selbst nichts, weiß aber, dass man gesehen wird. Auch dabei handelt es sich also um eine – wenn auch, im Vergleich

[7] Im Falle der Atemsitzung hat Manfred, mein Atemtherapeut, in der ersten Sitzung explizit danach gefragt, ob Berührungen „grundsätzlich okay" (ES-1) wären und hinzugefügt: „Und, wenn irgendwas nicht okay ist, dann kannst du einfach Stopp sagen oder irgendein Zeichen geben, dann beend ich das sofort". Während der Sitzungen wurden die Berührungen dann auch angekündigt.



Abb. 5.2 Interaktionssituation: ‚Eigentliches' Atmen (Atemtherapie-Einzelsitzung)

zum Vorgespräch, völlig anders gelagerte – asymmetrische und in vielerlei Hinsicht alltagsuntypische Interaktionssituation: Man liegt auf dem Präsentierteller und ist dem Therapeuten in visueller Hinsicht gleichsam ausgeliefert – was zumindest ein Grundausmaß an Vertrauen in das unsichtbare, beobachtende Gegenüber voraussetzt.

(d) Kommunikative Rahmungen: Ver-Anderungen und Besonderungen
Neben der unwahrscheinlichen Art der Tätigkeit und den dadurch evozierten affektiven Qualitäten sowie den alltagsuntypischen Interaktionsordnungen, die allesamt zu einer gefühlten Nicht-Alltäglichkeit beitragen (können), sind – vor allem zu Beginn der Sitzungen – auch kommunikative Rahmungen zu beobachten, die die Atemsitzungen symbolisch vom Alltag abheben bzw. darauf zielen, Übergänge zu markieren. Einerseits lassen sich hierbei sprachliche Strategien der Differenzproduktion ausmachen, die allerdings in ihrer Explizitheit stark variieren. Andererseits wird auch mit nicht-sprachlichen, aber auditiven Formen, wie Musikinstrumenten oder abgespielter Musik, gearbeitet, wobei diese dazu beitragen können, die Situation zu besondern.

Im Falle der Einzelsitzungen lassen sich dezente sprachliche Markierungen ausmachen, die eng mit den Instruktionen, die auf eine Steuerung der Aufmerksamkeit der Klient*innen zielen, verbunden sind. So formuliert Manfred am Beginn der Phase des eigentlichen Atmens in zwei Einzelsitzungen folgendermaßen:

> Manfred: *Jetzt erst einfach mal ankommen* (I: mhm), sodass=du die Unterlage spürst und einfach spürst wie der Körper darauf liegt. [AS-4]

> Manfred: *Dass=d einmal Gelegenheit hast, gut anzukommen*, gut ins Innen-Spüren zu kommen und auch, den Körper gut wahrzunehmen und die ( ) ins Fließen zu bringen. [AS-7]

Auffällig ist, dass mit Begriffen wie der Rede von einem „Ankommen" operiert wird, mit denen die atemtherapeutische Situation generell und das Tun der Klient*innen semantisch in zeitlicher und räumlicher Hinsicht gerahmt werden. Das „Ankommen" kann hier einerseits als Teil der Instruktionen gelesen werden, insofern es – insbesondere in Verbindung mit den Aufmerksamkeitssteuerungen – dazu anregt, auf das Hier und Jetzt, das körperliche Erleben im Moment, zu fokussieren. Andererseits, das sollte nicht außer Acht gelassen werden, ist die Rede vom Ankommen auch symbolisch aufgeladen: Eine vorgängige Bewegung geht (allmählich) in einen Ruhezustand über. Der Weg findet sein (vorläufiges) Ende. Man hat das Ziel erreicht bzw. ist gerade dabei, es zu erreichen. Indem die Situation im Hier und Jetzt – wenn auch subtil – von einer wie auch immer gearteten vorgängigen Situation diskursiv geschieden wird, wird ihr (implizit) eine spezifische Qualität zugeschrieben: Es ist eine Situation, in der man eben auch „ankommen" *kann*, in der man sich selbst zuwenden *kann*; eine Situation, die in dieser Hinsicht – im Vergleich zum Vorgängigen – *anders* ist.

Noch deutlicher wird ein solches symbolisches ‚*othering*' der Situation im Falle der Atemschule. Hier bedient sich Lisa sprachlich nicht nur einer expliziten Abgrenzung zum alltäglichen Leben, sie setzt auch auf unterschiedliche semiotische Ressourcen (Goodwin 2000: 1492) und kombiniert diese: So lädt sie, ähnlich wie Manfred in den Einzelsitzungen, nicht nur dazu ein, „ganz bewusst hier an[zu]kommen" (AS). Sie bedient sich auch einer Flöte und fordert zu Folgendem auf (– entspricht einer Sekunde):

> Lisa: Hör den Ton meiner Flöte und lass damit alle Alltagsgedanken gehen. Wie wenn du mit dem Ausatem alle Sorgen alle Gedanken (-- -- -- --) dem Ton übergibst, der ihn dann von dir wegträgt.
>
> *Es ertönt für dreizehn Sekunden ein Ton. Nach einer kurzen Pause von drei Sekunden erklingt der Ton ein weiteres Mal für elf Sekunden. Im Hintergrund erklingt aus Lautsprechern kurz darauf leise Musik, die man – so meine Assoziation beim Verfassen der Feldnotizen – wohl am ehesten als Ambient-Musik beschreiben kann.*[8] [AS]

Man hat es hier also zum einen mit sprachlichen Formen der Grenzziehung zu tun, die explizit eine Differenz zu anderen Erfahrungsräumen einziehen: Nicht nur möge ich hier ankommen, zugleich sollen andere Dinge – „Alltagsgedanken", „alle Sorgen, alle Gedanken" – die ich von draußen mitgebracht habe, die Situation *verlassen* – wofür der Ton der Flöte von der Atemlehrerin symbolisch auch als Vehikel des Abtransports angeboten wird: Sorgen und Gedanken solle man dem Ton übergeben. Für diese Dinge, so die exkludierende Logik, ist hier kein Platz; sie sind hier fehl am Platz. Abgesehen davon, dass der Ton der Flöte auch einen sinnlichen Reiz setzt,

[8] Ich notiere: „könnte man vielleicht am ehesten als Meditationsmusik beschreiben; sehr dezent, sehr unaufgeregt".

trennt er – wie ein Schnitt – das zeitliche Davor vom Hier und Jetzt; gleichermaßen wie auch das Einsetzen der Musik den Beginn von etwas anderem ‚einläutet'.[9]

Die Atemlehrerin fährt unmittelbar danach fort:

> Lisa: Es gibt jetzt nichts zu tun oder zu entscheiden für dich. Jetzt ist Zeit ausschließlich für dich selbst. [AS]

Dabei handelt es sich um eine Spezifikation dessen, für welche Aktivitäten – nämlich: keine – und für welche ‚Themen' sowohl Zeit als auch Ort reserviert sind. Hier wird also nicht nur eine Situation als *andere* gerahmt, sondern diese wird auch als eine *spezifische* Situation bestimmt. Im ersten Satz behauptet Lisa die Möglichkeit eines entpragmatisierten In-der-Situation-Seins („Es gibt jetzt nichts zu tun oder zu entscheiden für dich".). Zwar ist dies nicht als eine faktische Aussage zu interpretieren, denn in der Folge wird ja sehr wohl etwas Bestimmtes getan (überdies stellt – zumindest aus soziologischer Perspektive – auch ein Unterlassen oder Geschehen-Lassen eine Form der Aktivität dar). Diese Negation des Faktischen hat vielmehr eine dramaturgische Funktion, insofern die Situation so *besondert* werden kann. Eine solche Besonderung vollzieht sich wiederum auf der Grundlage einer (impliziten) Differenzmarkierung: In anderen (alltäglichen) Situationen, mit ihrer – so eine mögliche Lesart – instrumentellen Orientierung *muss* man oftmals eben gewisse Dinge tun oder ist gleichsam *gezwungen*, Entscheidungen zu treffen. Hier und jetzt ist das *anders*. Man soll sich also nicht nur selbst vom Alltag gedanklich freimachen, man wird vorab auch von der Atemlehrerin sozusagen handlungspragmatisch entlastet. Ähnliches gilt für die propagierte Themenexklusivität (man erinnere sich auch an den Hinweis auf die Monothematik des Vorgesprächs): Es ist nicht nur „ausschließlich" Zeit für einen selbst. Man *darf* und *soll* sich im Rahmen der Atemarbeit auch – im wahrsten Sinne des Wortes – sich selbst zuwenden und braucht sich sozusagen um nichts anderes kümmern.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten: Das Erlebnisformat der Atemarbeit wird durch spezifische praktische und kommunikative Strategien *als* Erlebnisformat für die involvierten Klient*innen erfahrbar gemacht. Auch wenn Außeralltäglichkeit nicht unabhängig von den Teilnehmer*innenperspektiven gedacht und dementsprechend auch nicht einfach verordnet werden kann, so lässt sich sagen, dass die Atemarbeit – so kann man im Anschluss an Hitzler (2005) formulieren – als *Möglichkeitsraum* zu begreifen ist: Das notwendige und ermöglichte Ausklinken aus dem Alltag, die Umstellung auf untypische Interaktionsordnungen, das Nachgehen einer vergleichsweise ‚unwahrscheinlichen' Tätigkeit samt gefühlter Kontrasterfahrungen und die kommunikativen Rahmungen, die die Situation ver-andern und besondern,

[9] Die Sitzung wird von Lisa auch rituell beschlossen. Hierzu ein Auszug auf dem Feldprotokoll: *Die Atemlehrerin beginnt damit, ein mitgebrachtes Instrument – scheinbar eine Rassel – zu bewegen. Sie bewegt sich mit dem Instrument – soweit ich das mit den geschlossenen Augen mitbekommen habe – von einer Person zur nächsten und bewegt das Instrument jeweils ein paar Sekunden über den liegenden Kursteilnehmer*innen. Ich bemerke, dass das Rasseln näher kommt. Schließlich bleibt Lisa bei mir stehen und bewegt das Instrument über mir.* (AS)

sind allesamt zusammen dazu angetan, den Nährboden dafür bereitzustellen, sich aus seinen „Lebens-Routinen heraustransportieren zu lassen" (Hitzler 2015: 165).

5.3 Ein Hier und Jetzt erzeugen: Der Wahrnehmungsraum der Atemarbeit

Wie bereits im obigen Abschnitt angedeutet und beispielhaft anhand der Anbieter*innendiskurse aufgezeigt, geht es in der Atemarbeit um die Herstellung eines leiblichen Selbstbezugs, der im Wissensobjekt des Atems seinen diskursiven Ausdruck findet. In praktischer Hinsicht manifestiert sich der Atem primär in einer Zentrierung der Aufmerksamkeit auf die eigenen (Atmungs-)Aktivitäten, der Etablierung eines räumlich und zeitlich stark gebündelten Hier und Jetzt. In diesem Abschnitt frage ich danach, in welcher Art und Weise das soziomaterielle Arrangement der Atemarbeit ermöglichende Rahmenbedingungen für eine Tätigkeit mit einem solch hohen Fokussierungsbedarf bereitstellt.

Während die Praktik der Atemarbeit oben als ein Möglichkeitsraum beschrieben wurde, der die Produktion einer Andersheit gegenüber alltäglichen Verrichtungen und Erfahrungen begünstigt, geht es im Falle der soziomateriellen Herstellung präsentischer Erfahrungen um die Etablierung eines spezifischen *Wahrnehmungsraums* und damit zusammenhängend: um die Hervorbringung einer bestimmten affektiv-sinnlichen Ordnung. Ich gehe dabei auf folgende Aspekte ein: (a) die Bedeutung architektonischer Infrastrukturen für eine *räumliche Abschirmung*, (b) das *Kappen telekommunikativer Verbindungen* – wobei ich hierbei auch zeige, wie Störungen situativ gemanagt werden, (c) das *Vorbeugen eigenleiblicher ‚Störungen'* und schließlich (d) Praktiken des *Einrichtens und Einstimmens.*

(a) Räumliche Abschirmung

Prinzipiell ist zunächst zu sagen, dass es sich bei der Herstellung einigermaßen stabiler und kontinuierlicher Aufmerksamkeiten, im Sinne einer Fokussierung der Wahrnehmung, um ein vergleichsweise prekäres Unterfangen handelt. Gerade im urbanen Raum ist man vielfältigen Eindrücken, potenziellen Ablenkungen und (auditiven) Störungen ausgesetzt, die entsprechende Versuche zu unterlaufen drohen. Eine erste basale Voraussetzung für die Herstellung eines Hier und Jetzt sind dementsprechend architektonische Infrastrukturen (vgl. Bergmann 2013: 213 und am Beispiel von Sport-Arenen auch Steets 2015a).

So finden Atemtherapie-Einzelsitzungen etwa in Einzel- oder Gemeinschaftspraxen statt. Andere Angebote wie die Atemschule werden in multifunktionalen Settings, wie einer Salzgrotte, angeboten, in der neben Halotherapie (Salzlufttherapie) unterschiedliche Sitzungen bzw. Kurse von verschiedenen Anbieter*innen, wie zum Beispiel Meditationsabende, offeriert werden. Die Praxisräumlichkeiten, in denen die von mir absolvierten bzw. auf Video aufgezeichneten Einzelsitzungen stattgefunden haben, befinden sich in einem Wohnhaus in einem westlichen Wiener Außenbezirk. Die Einrichtung ist wohnlich – mit Schreibtisch, einem (vollen) Bücherregal, Teppichen, Pflanzen, einer Couch sowie einem Lehnstuhl. Die

Matratze mit Kissen und Decken in der Ecke des Raums habe ich weiter oben bereits erwähnt (siehe auch Abb. 5.2). Bei der Salzgrotte, in der die Atemschule stattfindet, handelt es sich um eine künstlich gestaltete Tropfsteinhöhle in einem dicht verbauten Wohngebiet Wiens, die auch optisch einer solchen nachempfunden ist, und, wie es in einer Presseaussendung heißt, ein „Mikroklima" biete, „das es sonst nur in Salzbergwerken gibt".[10] Die Salzgrotte ist mit zwölf Liegestühlen mit Kopfkissen und Decken ausgestattet (vgl. zur Bedeutung von Dingen und Materialität beim Yoga auch Schink 2017: 296 ff.)

Eine räumlich-zeitliche Separierung durch die Nutzung gebauten Raums (vgl. Steets 2015b) dient nicht allein einer Distanzierung vom Alltag und seinen Verpflichtungen. Der gebaute Raum ermöglicht es ebenso, sich von sinnlichen Einflüssen und etwaigen Störungen *abzuschirmen.*[11] So können Störgeräusche, die Aufmerksamkeitsressourcen binden, die eigentlich für die Herstellung eines bewussten Atems gebraucht werden, ferngehalten werden. Damit trägt der gebaute Raum wesentlich dazu bei, sich kontinuierlich über einen längeren Zeitraum sich selbst zuwenden zu können. Architektonische Infrastrukturen sind somit nicht nur als Teil der Etablierung eines Möglichkeits-, sondern insbesondere auch eines Wahrnehmungsraums der Atemarbeit zu verstehen. Der gebaute Raum erlaubt es, das Feld der sinnlichen Wahrnehmung materiell zu verkleinern. Was heißt das konkret?

Vor Beginn der Sitzungen werden die Türen zum Praxisraum und zur Salzgrotte geschlossen. Man nimmt bestenfalls nur das wahr, was sich innerhalb der vier Wände zuträgt, und im Idealfall nichts darüber hinaus: also insbesondere die verbalen Instruktionen der Atemlehrer*innen, die sich als funktional für die Herstellung eines Hier und Jetzt erweisen (sollen), das Atmen der anderen Anwesenden (der Atemlehrer*innen oder – im Falle der Atemschule – der anderen Besucher*innen), das dazu anregen kann, rhythmisch ‚miteinzustimmen', das sich aber ebenso als Störfaktor erweisen kann, oder aber zum Beispiel die oben bereits erwähnte dezente (Hintergrund-)Musik, die zur Art und Weise des Erlebens selbst mit beiträgt (z. B. indem ruhige Musik auch ruhig ‚macht' oder aber schnelle rhythmische Musik zum schnelleren Atmen anregt). Der gebaute Raum der Atemarbeit ist also ein erster und wesentlicher Schritt zur Etablierung einer spezifischen affektiv-sinnlich erfahrbaren Ordnung.

(b) Verbindungen kappen (und Störungsmanagement)

Allerdings reicht eine räumliche Abschottung allein nicht aus, um Störungen von außen abzuhalten. Es bedarf auch anderer praktischer Vorkehrungen und Vorbereitungen. So setzt das Verhindern von Störungen und Ablenkungen von außen beispielsweise ebenso voraus, mitgebrachte Mobiltelefone ab- oder zumindest stummzuschalten. Dass dies von einiger Wichtigkeit ist, zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass beispielsweise im Rahmen der Atemschule explizit von Lisa, der Atemlehrerin,

[10] https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20100107_OTS0079/heilendes-salzbergwerk-klima-mitten-in-wien-halotherapie-in-der-salzgrotte-oceaneum-bild (letzter Zugriff: 20.04.2020).

[11] Abschirmen bedeutet aber auch, dass – das ist im Falle des Vorgesprächs nicht unwesentlich – nichts nach *außen* dringen kann.

darauf hingewiesen wird. Nach einer kurzen Begrüßung, Vorstellung und Erläuterung der Inhalte der Einheit gibt sie, bevor es losgehen kann, noch folgenden Hinweis:

> Lisa: Gut. (-- --) Bitte nochmal ganz scharf nachdenken, ob die Handys aus oder lautlos geschalten sind. Wenn das passiert ist, dann bitt ich Sie, es sich bequem zu machen und die Augen zu schließen. [AS]

Dass ein läutendes Mobiltelefon mindestens ein Ereignis ist, das aus der Perspektive des Atemtherapeuten Manfred eine sprachliche Intervention erforderlich macht, zeigt sich anhand seiner Reaktionen auf das zweimalige Läuten des Mobiltelefons seiner Klient*in, die eine Einzelsitzung bei ihm absolviert. Beim ersten Läuten reagiert er folgendermaßen:

> Atemlehrer: (Na) kommen=S einfach wieder zurück mit der Aufmerksamkeit. (-- -- -- -- -- -- -- -) Ganz nach innen spüren und einfach loslassen. [VA-1]

Beim zweiten Läuten ähnlich:

> Atemlehrer: @Lass ma das einfach ( )@ (-- -- --) mh=mh (-- -- -) Schauen Sie [Läuten endet] einfach, dass Sie mit der Aufmerksamkeit wieder ganz zurückkehren können, (-- --) in diesen Moment. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --) [VA-1]

Beide Reaktionen sind dabei als Reparaturversuche zu verstehen, insofern sie darauf zielen, den atemtherapeutischen Normalzustand wieder herzustellen: „*zurück* mit der Aufmerksamkeit […] *nach innen*", „mit der Aufmerksamkeit wieder ganz *zurückkehren* [….] *in diesen Moment*." – wobei hier die ‚wahrnehmungsräumlichen' (und zeitlichen) Spezifikationen „nach innen", „in diesen Moment" den vorher etablierten Gegenstand der Aufmerksamkeit einerseits in Erinnerung rufen und andererseits eine Re-Etablierung des Aufmerksamkeitsfokus einfordern. Das „Lass ma das einfach" soll offensichtlich dazu anregen, das Läuten sinnlich gewissermaßen links liegen zu lassen, damit aus einer kurz andauernden Störung nicht auch gleich noch eine Unterbrechung wird und man derart gegebenenfalls ganz ‚aus dem Tritt' gerät (vgl. auch Bergmann 2013: 288). Konkreter: Es regt dazu an, das Läuten entweder zu ignorieren oder sich diesem gegenüber indifferent zu verhalten, indem man sich aktiv einer anderen ‚Sache' zu- und sich damit gleichzeitig vom Läuten abwendet.

Noch ein anderer Aspekt wird hier deutlich: Obwohl das Lachen des Atemtherapeuten (in der Transkription mit @ gekennzeichnet) wohl als Hinweis darauf zu werten ist, dass das Läuten des Mobiltelefons durchaus mit Humor genommen werden kann (und insofern nicht so schlimm ist), so zeigt die Reaktion der Klientin (beim zweiten Läuten), dass dieses offensichtlich nicht nur in praktischer Hinsicht dysfunktional ist, sondern darüber hinaus hinsichtlich *normativer* Belange als problematisch interpretiert werden kann: Die Klientin entschuldigt sich nicht nur für das Läuten; ihr ist die Situation auch sichtlich unangenehm.

(c) Vorbeugen eigenleiblicher Störungen

Neben praktischen Vorkehrungen, die darauf zielen, Störungen von außen zu unterbinden, sind es teils auch scheinbar völlig triviale Vorkommnisse, die problematisch werden können. So etwa, wenn man verschnupft ist und sich womöglich die Nase vor der Atemsitzung nicht nochmal ordentlich gesäubert hat (oder dies ohnehin nicht funktioniert, weil die Verstopfung eine hartnäckige ist). Die Herstellung eines „Atemflusses" (siehe hierzu auch Abschnitt 7.1.4) mit verstopfter Nase ist nicht nur mühsam, sondern funktioniert auch nur bedingt: Die Aufmerksamkeit bleibt bei dem Problem, der verstopften Nase, die lediglich eine geringere Menge Luft durchlässt, ‚hängen'. Ähnliches gilt – wie ich feststellen konnte – für Husten oder einen trockenen Hals. Das Husten reißt einen förmlich aus der Fokussierung und ‚zerstört' einen womöglich etablierten Atemrhythmus, weil er seine eigene Zeitlichkeit hat; der trockene Hals wird als unangenehm empfunden – was bereits Aufmerksamkeit voraussetzt, die anderweitig fehlt.

Ebenso ist der Gang auf die Toilette eine in funktionaler Hinsicht gegebenenfalls wichtige Vorbereitungspraktik. So wird nicht nur ein sich zunehmend bemerkbar machender Harndrang am Auftreten gehindert, der eine Störung darstellt, weil er – ähnlich wie bei den oben genannten Beispielen – unwillkürlich Aufmerksamkeitsressourcen vom Atem abzieht. Auch können so Unterbrechungen verhindert werden, die gleichsam einem Aufbrechen des idealerweise eng umgrenzten Wahrnehmungsraums gleichkämen: Im ‚Ernstfall' müsste man aufstehen und sich auf die Toilette begeben, um sich derart einer gänzlich anderen Tätigkeit zuzuwenden. Man müsste nicht nur den gebauten Raum (den Praxisraum, die Salzgrotte), sondern eben auch den (erwünschten) Wahrnehmungsraum verlassen. Man würde genau das tun, was man eben im Rahmen der Atemarbeit *nicht* tun sollte. Im Falle der Atemschule würde man überdies zur Störquelle für die anderen Anwesenden.

(d) Einrichten und Einstimmen

Schließlich zählen zu den vorbereitenden Praktiken auch jene, die gewissermaßen schon als Teil der Praktik der Atemarbeit selbst verstanden werden können, insofern diese konstitutiv für die Herstellung eines spezifischen Hier und Jetzt sind: das Bequem-Machen. Das Finden einer, wie ich selbst in den unten präsentierten Feldnotizen formuliere, „entspannten Liegesituation" will durchaus ernst genommen werden und stellt mitunter ein Prozedere für sich dar:

> *Nachdem wir das Vorgespräch beendet haben, begeben wir uns vom Lehnstuhl (Manfred) und der Couch (ich) ein paar Meter weiter rüber zur Matratze, die sich in der Ecke des Raumes befindet und auf der sich eine Decke und einige größere und kleinere Kissen befinden. Manfred weist darauf hin, dass ich die zur Verfügung stehenden Kissen und die Decke benutzen könne (Manfred: „Gut, da sind Polster[12], du kannst das arrangieren, wie du willst."). Ich knie mich auf die Matratze und lege mir eines der größeren Kissen etwas zurecht, um anschließend meinen Kopf darauflegen zu können. Allerdings merke ich beim Probeliegen sofort, dass diese Kopfposition nicht geeignet ist, um mich in eine entspannte Liegeposition begeben zu*

[12] In Österreich ist der gebräuchlichere Begriff für Kissen „Polster".

> *können, da das Kissen etwas zu weich ist und mein Kopf deswegen, wenn ich ihn darauflege, zu weit einsinkt. Ich greife also zu einem kleineren und härteren Kissen und rücke mir dieses zurecht. Ich erkundige mich überdies bei Manfred, ob es okay wäre, wenn ich die Füße auf die zusammengelegte, sich am Fußende der Matratze befindlichen Decke legen würde. Manfred sagt, dass das okay sei, außer ich brauche die Decke, um mich zu wärmen, weil es etwas kühl im Raum sein könnte. Ich greife den Vorschlag auf und bedecke meine Füße. Ich lege mich auf die Matratze und rücke mir abermals das Kopfkissen nochmals etwas zurecht. Beide Arme lasse ich – nah am Oberkörper bzw. den Hüften angelegt – mit den Handflächen nach unten locker auf der Matratze aufliegen. Jetzt kann es losgehen!* [ES-1]

Anhand der Feldnotizen wird deutlich, dass hier ein Einrichten im doppelten Sinn stattfindet. Einerseits geht es darum, die recht anpassungsfähige materielle Infrastruktur der Atemarbeit bzw. Teile davon so zu platzieren und zurechtzurücken, dass sie ein Gefühl von Bequemlichkeit und leiblichem Wohlbehagen (auch im Hinblick auf das individuelle Temperaturempfinden) mitermöglicht. Andererseits bedarf es hierzu auch eines Einrichtens des Körpers. Man probiert herum, liegt kurz Probe, modifiziert die Anordnung der Dinge nochmals – so lange bis es sich ‚gut' anfühlt. Dinge und Körper werden so reziprok einander angepasst. Es ist die Verbindung mit den Dingen, die sich stimmig anfühlen soll (vgl. Hennion 2011 sowie Schmidt 2012: 137 f.). Dazu trägt auch bei, dass die Stofflichkeit (vgl. Hahn/Soentgen 2011) der materiellen Infrastruktur der Atemarbeit von besonderer Art ist: Die Matratze, die Kissen, die Decke sind allesamt weich und damit ‚von sich aus' potenziell bequem bzw. einer als bequem empfundenen Situation mindestens zuträglich.

Das Bequem-Machen stellt allerdings keinen Selbstzweck dar. Es hat, wie ich in den Sitzungen festgestellt habe, eine praktische Funktion, die in den folgenden Feldnotizen, die auf meiner Teilnahme in der Atemschule beruhen, deutlich wird. Ähnliches gilt für eine weitere Praktik, die hier Erwähnung findet: die Einstimmung.

> *Nach einer kurzen Wartezeit bewege ich mich mit den anderen sechs Anwesenden aus dem Warte- bzw. Verkaufsraum in die Salzgrotte. Ich wähle einen der Liegestühle aus und lege mich darauf: Der Kopfpolster, der an dem Stuhl angebracht ist, ist nicht wirklich bequem. Ich verschiebe ihn nach einigem Hin- und Herrutschen ein wenig, damit ich meinen Kopf angenehm auflegen kann. Das Finden einer bequemen Liegeposition ist wichtig. Denn, wie ich bereits aus den Einzelsitzungen weiß: Etwaige taktile Irritationen können Störfaktoren darstellen, die Aufmerksamkeitsressourcen absorbieren, die man eigentlich für die Herstellung einer bewussten Atem-Erfahrung braucht. Ich versuche überdies, mich ein wenig einzustimmen und ruhig zu sein. Wobei ruhig sein nicht nur meint, dass ich nicht spreche, sondern ebenso, dass ich versuche, die äußeren Eindrücke – zum Beispiel den Inhalt des Gesprächs zwischen zwei Frauen, die sich unterhalten – gleichsam von mir abprallen zu lassen.* [AS]

Sowohl beim Bequem-Machen als auch beim Einstimmen handelt es sich um (auf einschlägigen praktischen Vorerfahrungen beruhende) vorbereitende Strategien, die prospektiv auf die Herstellung einer gelingenden Atem-Erfahrung gerichtet sind. Im Falle des Bequem-Machens wird deutlich, dass dieses auch dazu dient, etwaige Störungen oder Irritationen zu verhindern. Gelingt es nicht, eine bequeme Liegeposition zu finden, so besteht die Gefahr, dass zu einem späteren Zeitpunkt von Atemlehrerin Lisa nahegelegte Aufmerksamkeitsfokussierungen (die ich zu diesem Zeitpunkt antizipiere) durch Ablenkungen unterminiert werden. Im Falle des

Einstimmens wird ein eng umgrenztes Wahrnehmungsfeld erzeugt, das in einem gewissen Sinne als körperliche Fortführung der architektonischen Abschottung vom Außen betrachtet werden kann. Ähnlich wie der gebaute Raum abschirmt, ermöglicht es ein In-sich-gekehrt-Sein, äußere sinnliche Reize abprallen zu lassen und so den Wahrnehmungsraum zu verkleinern und auf den eigenen Körper zu zentrieren. Dies gilt, wie anhand der Feldnotizen deutlich wird, nicht nur für ein Außen außerhalb des gebauten Raums, sondern auch für ein ‚Außen' innerhalb der engen materiellen Grenzen der Salzgrotte.

5.4 Fazit

Ich habe vorgeschlagen, die Praktik der Atemarbeit als ein spezifisches Erlebnisformat zu begreifen, in dem die Produktion leiblicher Erfahrungen gezielt vorangetrieben wird. Derartige Formate der Kultivierung leiblicher Erfahrungen können als soziomaterielle Arrangements beschrieben werden, die auf der Grundlage spezifischer Praktiken und materieller Infrastrukturen auf eine Hervorbringung bestimmter Formen ge- und erlebter Körperlichkeit zielen.

Das Erlebnisformat der Atemarbeit erscheint aus einem solchen Blickwinkel vor allem als ein *Möglichkeitsraum*: Die Atemarbeit ermöglicht (potenziell) eine „Durchbrechung der Alltäglichkeitsschicht des Daseins" (Hahn 2010: 76), insofern sie die Etablierung alternativer Formen der Welt- und Selbsterfahrung begünstigt. Dabei habe ich ein Repertoire an Praktiken (Planungs- und Organisationsarbeit, (un-)typische Interaktionsordnungen, kommunikative Rahmungen) und affektive Qualitäten (Kontrasterfahrungen) skizziert, die in ihrem Zusammenspiel dazu beitragen können, dass die Partizipation am Erlebnisformat der Atemarbeit für die Teilnehmer*innen zu einem alltagstranszendenten Erlebnis werden kann.

Welches dominante Prinzip liegt einer solchen praktischen Verfahrenslogik zugrunde? Der zentrale ‚Mechanismus', der diesen Praktiken und den evozierten Gefühlen und Stimmungen gemein ist, lässt sich als eine Form der *Differenzproduktion* beschreiben: Man muss nicht nur den Übertritt in ‚andere Welten' planen und organisieren, um sich vom *gewöhnlichen* Verlauf der Dinge distanzieren zu können; das, was dort gemacht wird, fühlt sich (potenziell) auch *anders* an; die Art und Weise, wie in der Atemarbeit interagiert wird – sei es im Vorgespräch oder dann im Rahmen des ‚eigentlichen' Atmens –, ist in vielerlei Hinsicht *untypisch* (und für Noviz*innen bisweilen sicher auch gewöhnungsbedürftig); schließlich wird die Atemarbeitssituation auch kommunikativ vom alltäglichen Geschehen abgehoben und geschieden und mittels sprachlicher und nicht-sprachlicher Mittel *ver-andert* und *besondert*.

Gleichwohl darf dabei, wie bereits angedeutet, nicht aus den Augen verloren werden, dass die Frage danach, ob eine Situation der Nicht- oder Außeralltäglichkeit vorliegt, immer nur unter Berücksichtigung der individuellen Teilnehmer*innenperspektiven und -erfahrungen und damit – streng genommen – von Fall zu Fall beantwortet werden kann. Ebenso ist zu bedenken, dass manches, das zu

Beginn noch als nicht-alltäglich erfahren wird, im Laufe der Zeit zur Routine werden kann (vgl. Hahn 2010 am Beispiel der Kunst). Prinzipiell gilt: Die Herstellung von Außeralltäglichkeit ist – selbst bei Vorhandensein idealer Bedingungen – kein Selbstläufer. Man kann die soziologische Rechnung nicht ohne die am Gesamtarrangement beteiligten und in diesem situierten Akteur*innen und deren fortlaufendes praktisches Tun machen (vgl. ähnlich auch Alkemeyer 2017). Es bedarf in diesem Sinne stets eines praktischen Engagements auf Seiten der Klient*innen (z. B. in Form vorbereitender Praktiken), um sich leiblich ‚ansprechbar' machen und eine spezifische leibliche Responsivität etablieren zu können (vgl. hierzu auch Brümmer/Mitchell 2014).

Die Atemarbeit kann aber nicht nur als ein Ort der Differenzproduktion, als ein Möglichkeitsraum begriffen werden. Sie ist auch ein *Wahrnehmungsraum.* Versucht man auf der Grundlage der bisherigen Erörterungen den idealen Wahrnehmungsraum der Atemarbeit abstrakt zu bestimmen, dann kann man sagen: Er ist stabil und eng. Stabil ist er insofern, als der Fokus der Aufmerksamkeit zumindest während der Phase des eigentlichen Atmens – im Großen und Ganzen – der gleiche bleiben soll. Man soll nicht einmal auf dieses und dann auf jenes fokussieren. Zentral ist – das wird auch anhand der oben erläuterten Reparaturversuche des Atemtherapeuten deutlich – die *kontinuierliche* Fokussierung auf das eigene Tun. Eng ist der Wahrnehmungsraum der Atemarbeit, weil es das *eigene Tun im Hier und Jetzt* ist, das zum Gegenstand der Aufmerksamkeit werden soll. Insofern es die eigene Körperlichkeit ist, die in den Fokus der Aufmerksamkeit gebracht werden soll, kann man auch von einem affektiven Wahrnehmungsraum sprechen.

Die Erzeugung eines solchen eng umgrenzten Wahrnehmungsfelds kommt insbesondere in den Abschottungs- sowie Einrichtungs- und Einstimmungspraktiken zum Ausdruck: mittels der räumlichen Abschirmung und des Kappens telekommunikativer Verbindungen wird der Raum sozusagen klein gehalten – einerseits, indem man auf materielle Grenzen setzt, andererseits, indem potenzielle transsituative Verbindungen unterbunden werden. Im Falle der Einrichtungspraktiken bezieht sich der Wahrnehmungsraum auf die *nächstgelegene* Umwelt: Hantieren kann man nur mit Dingen (Kissen, Matratze etc.), die auch zuhanden sind; taktil erspüren, kann man nur das, was man auch mit der Hautoberfläche berührt. Die Einstimmung impliziert eine Abwendung von situativen sinnlichen Eindrücken, der ein *In-sich-gekehrt-Sein* korrespondiert.

In der Atemarbeit wird – und zwar bereits vor dem eigentlichen Atmen – eine spezifische Form von ge- und erlebter Körperlichkeit produziert (vgl. auch Mol/Law 2004). Als Bedingungskomplex, der diese ermöglicht, fungiert das soziomaterielle Arrangement samt seinen Praktiken und architektonischen und dinglichen Infrastrukturen. Es ist ein sinnlich eingeschränkter (nichts sehender), räumlich abgeschirmter, von unterschiedlichen (potenziellen) Störungen befreiter, eingerichteter, ja förmlich ‚eingebauschter', ruhend gemachter, stillgelegter Körper, der darauf wartet, Instruktionen zu empfangen, um auf eine für die Atemarbeit typische Art und Weise affektiv ‚präsent' gemacht zu werden.

6 (Inter-)Agieren an den Rändern des Kommunikativen: Die Interaktionsordnung der Atemarbeit

Die Praktik der Atemarbeit beruht wesentlich auf der Interaktion zwischen den Atemlehrer*innen und den Klient*innen. Die Atemarbeit erweist sich in diesem Sinne als ein arbeitsteiliger Prozess, an dem sowohl die Atemlehrer*innen als auch die Klient*innen koproduktiv beteiligt sind. Dabei ist einerseits festzustellen, dass die *sprachlichen* Erklärungen und Instruktionen der Atemlehrer*innen wesentlich für die Kultivierung spezifischer Formen leiblichen Zur-Welt-Seins sind. Andererseits wird aber ebenso deutlich, dass die Atemarbeit in verschiedenerlei Hinsicht an den *Rändern des Kommunikativen* (und des Kommunizierbaren) operiert. Wie, so lässt sich vor diesem Hintergrund fragen, ist die Interaktionsordnung der Atemarbeit ‚gebaut'? Und wie hängen symbolisch-performative und leiblich-individuell erfahrbare Dimensionen des Tuns zusammen?

Ich gehe bei der Beantwortung dieser Fragen folgendermaßen vor: In einem ersten Schritt zeige ich – das Thema des vorangehenden Kapitels fortführend und vertiefend –, wie den Klient*innen die praktischen und normativen Anforderungen der Atemarbeit zunächst sprachlich vermittelt werden (6.1). Deutlich wird hierbei: Die Atemarbeit zielt auf eine auf Dauer gestellte und nach *‚innen'* gerichtete Form des Wahrnehmens. Im nächsten Abschnitt (6.2) beschäftige ich mich mit den Besonderheiten atemarbeitsspezifischer Interaktion. Hierbei sind drei Charakteristika bzw. Einschränkungen auszumachen: Die Atemarbeit verfährt erstens in kommunikativer Hinsicht primär *unidirektional*. Das heißt, die Atemlehrer*innen geben Anweisungen, die Klient*innen versuchen, diese umzusetzen. Die Atemarbeit stellt zweitens eine vergleichsweise *schweigsame und bewegungsarme* Praktik dar. Schließlich besteht drittens – und dies erweist sich für ein Verständnis der Atemarbeit als wesentlich – die zentrale klient*innenseitige Herausforderung vor allem darin, die sprachlichen Instruktionen in deren leibliche Praxis zu *übersetzen.* Der letzte Abschnitt (6.3) widmet sich ausführlich diesen Schnittstellen zwischen Sprache und Leiblichkeit. Er geht der Frage nach, wie diese beschaffen sein können und welche praktischen Implikationen sich daraus für das Tun der Klient*innen ergeben.

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_6

6.1 Die Atemarbeit als ‚innere' Aufmerksamkeitsschule

Eine zentrale Rolle bei der interaktiven Ausgestaltung von Sitzungen nehmen die Atemlehrer*innen ein. Grundsätzlich lässt sich sagen: Atemarbeit als Dienstleistungsangebot zeichnet sich dadurch aus, dass sie angeleitet stattfindet. Dies geschieht nicht nur im Hinblick darauf, dass die Klient*innen während der Phase des eigentlichen Atmens konkrete Instruktionen von den Atemlehrer*innen bzw. -therapeut*innen erhalten. Ebenso sind es die Atemlehrer*innen, die die Sitzungen zeitlich managen und dirigieren. Sie sind es demgemäß, die die praktischen und normativen Anforderungen kommunizieren, die das Tun der Klient*innen wesentlich regulieren. Die Atemlehrer*innen fungieren als dramaturgische Erlebnisexpert*innen, und zwar insofern, als die Klient*innen ihnen eine derartige Zuständigkeit und Kompetenz – in Form der entsprechenden Gestaltungsautorität – in situ auch zugestehen (vgl. Grundmann 2017; Pfadenhauer 2010). Praktisch betrachtet setzt dies voraus, dass man den Anweisungen der Atemlehrer*innen Folge leistet und das eigene Tun daran orientiert. Es bedarf dementsprechend einerseits eines grundsätzlichen Vertrauens in das Tun der Atemlehrer*innen, zugleich muss man die von ihnen situativ ausgestaltete „Wirklichkeitsordnung" (Berger/Luckmann 2007 [1966]: 24) als eine legitime anerkennen. Wenn man, so Goffman (2001: 67), „die Konventionen und Normen als gegeben akzeptiert (und die eigenen Handlungen daran ausrichtet), dann stellt man faktisch das Vertrauen in diese Ordnung über sich selbst. Würde man das nicht tun", so Goffman (ebd.) weiter, „könnte man schwerlich die anstehenden Aufgaben bewältigen, denn man hätte einfach kaum anstehende Aufgaben".

Generell gilt jedoch, dass die Atemlehrer*innen (in den von mir beobachteten Einzelsitzungen) den konkreten Sitzungsablauf nicht einfach diktieren. In vielen Situationen sind interaktive Abstimmungen zwischen den Klient*innen und den Atemlehrer*innen zu beobachten. Zeitmanagement bedeutet dementsprechend auch Kommunikationsmanagement. Um lediglich ein Beispiel zu nennen: So gibt etwa die Klientin im Vorgespräch zu erkennen, dass ihre Narration zu Ende ist oder zumindest zu Ende gehen könnte. Der Atemtherapeut ergreift die Chance und leitet kommunikativ zur Phase des eigentlichen Atmens über: „Okay gut. Na gut, dann lassen wir uns überraschen" (VA-2) – was gleichzeitig auch der Hinweis dafür ist, dass man sich nun von der Couch erheben und sich zur Matratze begeben kann bzw. soll, was der Atemtherapeut kommunikativ unterstreicht, indem er sich selbst von seinem Lehnstuhl erhebt.

Dies leitet unmittelbar zu der Frage über, welche zeitlichen Phasen in Atemtherapie-Einzelsitzungen idealtypisch unterschieden werden können. Es lässt sich folgende Struktur ausmachen: Es findet 1.) eine *Begrüßung* statt (in meinem Fall in Form eines Handschlags); man macht 2.) gegebenenfalls ein wenig *Smalltalk*; der Atemtherapeut schlägt vor, Platz zu nehmen und unterbreitet ein Erzählangebot: Es kommt 3.) zum *Vorgespräch*; die beiden Gesprächspartner*innen beenden das Gespräch und der Atemtherapeut leitet 4.) zum *eigentlichen Atmen* über; es folgt 5.) ein *Nachgespräch*, in dem entweder das Erlebte thematisiert und/oder auf spezifische „Themen" eingegangen wird, die entweder bereits im Vorgespräch eine Rolle

gespielt haben oder die während der Sitzung „aufgetaucht" sind; die Sitzung endet 6.) (oftmals) mit einer *Terminvereinbarung* (außer, man hat etwa seinen Kalender nicht dabei, dann kann dies telefonisch oder per E-Mail nachgeholt werden), 7.) der *Bezahlung* und schließlich 8.) der *Verabschiedung* (siehe Abb. 6.1).[1]



Abb. 6.1 Idealtypischer Ablauf von Atemtherapie-Einzelsitzungen

Ich fokussiere in den folgenden Kapiteln nicht auf den gesamten Ablauf der Sitzungen, sondern auf das ‚Herzstück' der Atemarbeit, die *Phase des eigentlichen Atmens*. Meine grundlegende Fragestellung in diesem Kapitel lautet: Wie werden Atem-Erfahrungen *interaktiv* hergestellt?[2] Diese Frage ist nicht nur von soziologischer, sondern auch von praktischer Relevanz für die Teilnehmer*innen. Denn insbesondere Novizi*innen finden sich in einer Situation wieder, in der sie einer Orientierung bedürfen. Es geht nicht nur darum, kognitiv festzustellen, um welche spezifische Situation es sich hier handelt, sondern um die Frage, was konkret zu tun ist. Wie stellt sich die Interaktionssituation in einer Atemtherapie-Einzelsitzung aus der Klient*innen-Perspektive dar?

Wie in Abschnitt 5.3 gezeigt, wird die Phase des eigentlichen Atmens durch klient*innenseitige Einrichtungs- und gegebenenfalls auch Einstimmungspraktiken gerahmt bzw. vorbereitet. Danach ist in den Einzelsitzungen zumeist eine Art der

---

[1] Im Falle der Atemschule in der Salzgrotte finden kein Vor- und Nachgespräch statt. Allerdings ergeben sich insbesondere beim gemeinsamen Warten auf den Beginn des Kurses im Verkaufsraum der Salzgrotte vermehrt Gelegenheiten zum Smalltalk mit anderen Teilnehmer*innen. So wird beispielsweise thematisiert, warum man hier ist, was man sich erwartet und dergleichen mehr. Die Atemlehrerin wird außerdem nicht direkt bezahlt, sondern man bezahlt lediglich den Aufenthalt in der Salzgrotte bei der Mitarbeiterin an der Kasse. Auch das Buchen der Termine erfolgt über die Website der Salzgrotte oder telefonisch und damit unabhängig von der Atemlehrerin.

[2] Ich beschreibe in den folgenden Abschnitten nicht *eine* Sitzung und deren Ablauf, sondern behandle nach und nach unterschiedliche Aspekte der Atemarbeit, die von soziologischem Interesse sind und die in den Sitzungen vorkommen können.

‚leiblichen Hinführung' zu beobachten, wie sie in ähnlicher Art und Weise beispielsweise auch aus der Achtsamkeitsmeditation bekannt ist.[3] Hierbei wird die Aufmerksamkeit langsam von den Füßen beginnend bis hin zum Kopf ‚durch den Körper' geführt. Sodann wird auf das Atmen selbst fokussiert. Die Phase des eigentlichen Atmens dauert bei eineinhalbstündigen Einzelsitzungen ungefähr 45 Minuten bis zu einer Stunde. Deren Ende wird von den Atemlehrer*innen sprachlich angezeigt. So wird man etwa dazu aufgefordert, sich „langsam die Zeit" zu nehmen, „zurückzukommen" (AS-5). Man kann sich also nicht beliebig lange von seinem Alltag distanzieren, sondern muss zu einem bestimmten Zeitpunkt zuerst das bewusste Atmen beenden und später dann irgendwann auch wieder die Praxisräumlichkeiten verlassen.

Wie stellt sich die Situation zu Beginn des eigentlichen Atmens dar? Setzt man zunächst lediglich deskriptiv an, dann hat man folgende Szene vor sich: Ich liege mit (noch) geöffneten Augen mit dem Rücken auf der Matratze. Manfred kniet auf einem Kissen sitzend direkt neben mir. Da es sich um meine erste Sitzung handelt, schildert Manfred, bevor es losgeht, die prinzipielle Vorgehensweise ausführlicher:

> Manfred: Ja okay, als Erstes kannst du jetzt einfach einmal spüren, wie du da liegst (I: mhm), die Unterlage so bewusst wahrnehmen (I: ja). Das heißt, du bringst eben die Aufmerksamkeit (-- --) in den Körper hinein (-- -- -). Und natürlich werden immer wieder Gedanken auftauchen (I: mhm) und äh wenn du einfach merkst, dass du in Gedanken bist, dann bring einfach die Aufmerksamkeit wieder zurück auf den Atem in den Körper hinein (I: okay okay). Und am besten ist es einfach auch (-- --) sich dafür nicht irgendwie äh zu kritisieren. Das ist auch so eine (I: okay) Tendenz, nicht, da kriegt man die Anleitung „Geh mit der Aufmerksamkeit nach innen." (I: ja) und dann merkt man „Ah, meine Aufmerksamkeit ist nicht innen, sondern ist bei den Gedanken" (I: ja), wo man sich dann dafür kritisiert (I: mhm mhm). Das ist ja schon wieder dann ein weiterer Gedanke (I: @ja genau@) ( )), sondern einfach sich vorstellen „Okay, ich denk einfach.", ja, weil […] der Kopf produziert dauernd Gedanken (I: ja) und zieht damit die Aufmerksamkeit auf sich und das ist halt auch eine Angewohnheit (I: mhm) und (-- --), dass (es) einfach gut ist, drauf aufmerksam zu werden (I: ja) und dann die Aufmerksamkeit wieder in den Körper zurückzubringen. [AS-1]

Manfred macht in einem ersten Schritt grundlegend mit basalen praktischen Anforderungen der Atemarbeit vertraut. Dass es sich dabei nicht bereits um Instruktionen im engeren Sinne, sondern vielmehr um Ex-ante-Erklärungen handelt bzw. seine Äußerungen von mir entsprechend interpretiert werden, wird unter anderem auch daran erkennbar, dass ich in der Situation meine Augen noch geöffnet habe: Ich blicke Manfred an, folge seinen Äußerungen aktiv, indem ich bisweilen – Zustimmung und Verständnis kommunizierend – nicke. An dieser Stelle versuche ich also noch gar nicht meine „Aufmerksamkeit in den Körper hinein[zubringen]", wie Manfred formuliert. Die zentrale Anschlussaktivität besteht im aktiven Zuhören. Was hat es nun konkret mit Manfreds Erklärung auf sich?

[3] Diese Praktik ist dort als *body scan* bekannt: https://wiki.yoga-vidya.de/Bodyscan (letzter Zugriff: 01.06.2020). Für die Vipassana-Meditation vgl. auch Pagis 2009: 272.

Die praktische Funktion derartiger Erklärungen besteht darin, den Klient*innen eine grobe Orientierung über die grundlegenden und normativ erwünschten Klient*innen-Verhaltensrepertoires in der Atemarbeit zu bieten – sozusagen eine kurze Einführung darüber, wie man ‚richtig' an der Praktik der Atemarbeit partizipiert und zum (mehr oder minder) kompetenten Teilnehmer wird (zur Frage der Kompetenz-Produktion siehe 7.2). Für die soziologische Analyse bieten solche Erklärungen wichtige Anhaltspunkte für ein Verständnis der sozialen Welt der Atemarbeit und ihrer praktischen und normativen Ordnung(en). Zum einen wird hier bereits ersichtlich: Das Atmen der Atemarbeit besteht – anders als zumeist im Alltag – nicht bloß darin, das Atmen bloß geschehen zu lassen. Zum anderen zeigt sich hier, dass sich die Dinge weder von selbst verstehen, noch vollzieht sich die Atemarbeit kommunikativ-selbstexplikativ, also so, dass man durch Vorzeigen demonstrieren könnte, wie ‚richtiges' Atmen in der Atemarbeit funktioniert (vgl. Schindler 2011). Es bedarf vielmehr einer sprachlichen Meta-Praktik, die das, was in der Folge geschehen soll, zum Gegenstand hat. Was lässt sich inhaltlich dazu sagen? Welche normativ erwünschten Verhaltensrepertoires werden von Manfred in seiner Erklärung nahegelegt und wie beschreibt er diese?

In Manfreds Erklärungen wird deutlich, dass das grundlegende Verhaltensrepertoire der Atemarbeit auf Praktiken des *Wahrnehmens* basiert („einfach einmal spüren", „bewusst wahrnehmen", „Aufmerksamkeit"). Als *gerichtet* können diese Formen des Wahrnehmens charakterisiert werden, da Wahrnehmungsobjekte benannt werden, die alles andere als beliebig sind: man selbst auf der Matratze („spüren, wie du da liegst, die Unterlage so bewusst wahrnehmen"), der eigene Körper („in den Körper hinein") und der „Atem". Kommunikativ unterstrichen wird die Spezifik der geforderten Wahrnehmungsselektivität durch die Nennung *unerwünschter* Wahrnehmungsobjekte, nämlich „Gedanken". Soll heißen: Nicht alles, was man in der Situation wahrnehmen kann oder könnte, ist vor dem Hintergrund der praktischen und normativen Organisation der Atemarbeit eine willkommene Wahrnehmung. Dies wird auch daran deutlich, dass Manfred das nicht-intendierte Auftreten („auftauchen") von Gedanken nicht nur antizipiert, es wird auch als praktisches Problem kommuniziert, das einer Bewältigung bedarf (vgl. auch Eisenmann/Oberzaucher 2019: 35 ff. am Beispiel meditativer Praktiken). Die nahegelegte Bewältigungsstrategie ist die einer Refokussierung, mittels derer der ‚Normalzustand' der Atemarbeit wiederhergestellt werden soll: „bring einfach die Aufmerksamkeit wieder zurück". Da im Falle des Auftretens unerwünschter Aufmerksamkeitsobjekte die Aufmerksamkeit immer zurückgebracht werden (bzw. man im besten Falle gar nicht erst abgelenkt werden) soll, erscheint die Praktik der Atemarbeit nicht nur als eine Praktik gerichteten Wahrnehmens, sondern auch als eine Praktik *beständigen* fokussierten Wahrnehmens (vgl. auch Ehrensperger 2020: 169 ff.).

Das Auftreten von Gedanken kann – so eine weitere kommunikative Antizipation Manfreds – allerdings Folgeprobleme heraufbeschwören: evaluative Meta-Gedanken, also Bewertungen des eigenen Tuns („wo man sich dann dafür kritisiert. Das ist ja schon wieder dann ein weiterer Gedanke"). Auch diese bedürfen der handlungspraktischen Bewältigung, nämlich der Etablierung einer Haltung, die man

als evaluative Indifferenz bezeichnen kann. Gelingt es, eine solche Haltung einzunehmen, dann erscheinen auftretende Gedanken, so die Implikation von Manfreds Darstellung, eben nicht mehr als Probleme, sondern ‚bloß' als Wahrnehmungsobjekte, die es zwar zu registrieren gilt, die aber in letzter Konsequenz lediglich einen Anlass dafür darstellen, zu *re*-fokussieren („und dann die Aufmerksamkeit wieder in den Körper zurückbringen"), das heißt, die gewünschte Form des gerichteten Wahrnehmens wiederherzustellen.[4]

Was lässt sich aus den Erklärungen Manfreds folgern? Zum einen kann man feststellen, dass die oben geschilderte, durch das soziomaterielle Arrangement der Atemarbeit (mit-)ermöglichte Etablierung eines engen und stabilen Wahrnehmungsraums im Tun der Klient*innen gleichsam seine praktische Fortsetzung finden soll: Der zu erbringende Anteil der Herstellung eines solchen Wahrnehmungsraums, die sich in einer leiblichen Selbstbezüglichkeit manifestiert, wird in der Erklärung Manfreds kommunikativ (stärker) auf den Klienten verlagert: Sie wird zur praktischen Aufgabe. Dies geschieht mittels einer personalen Attribution von Zuständigkeit für bestimmte Formen des Tuns (z. B. in Form einer Verbindung von Wenn-dann-Sätzen und Imperativ: „*wenn* du einfach merkst, dass du in Gedanken bist, *dann bring* einfach die Aufmerksamkeit wieder zurück auf den Atem"). ‚Klassisch' soziologisch könnte man sagen: Dem Klienten wird explizit eine bestimmte Rolle zugeschrieben, der wiederum bestimmte (erwünschte) Aktivitäten korrespondieren.

Mit der Attribution von Zuständigkeit wird zum anderen auch ein zentrales Charakteristikum der Atemarbeit (mit-)kommuniziert, das diese mit ähnlich gelagerten Erlebnisformaten, wie beispielsweise meditativen Praktiken (vgl. ebd.; Pagis 2009, 2010), gemein hat: Es geht, so lässt sich mit Hahn (2010: 68) argumentieren, um die Kultivierung einer „Kompetenz zu Sonderaufmerksamkeiten" oder wie man mit Fleck (1983a [1935]: 61) formulieren kann: um eine „gerichtete Bereitschaft zu gewissen Wahrnehmungen". Allerdings: Wenn man davon ausgeht, dass unterschiedliche soziale Welten sich mit bestimmten Dingen beschäftigen, dann ist die Tatsache, *dass* die Atemarbeit über spezifische, erwünschte Aufmerksamkeitsobjekte verfügt, noch nicht per se charakteristisch für sie. So hält auch Markus Schroer (2014: 200; Hervorh. A.A.) fest: „In *jedem* sozialen Feld gilt die Aufmerksamkeit nicht beliebigen, sondern ganz bestimmten Ereignissen". Es stellt sich also die Frage, was Sonderaufmerksamkeit im Falle der Atemarbeit genau meint.

Zwei Dinge sind für eine nähere Bestimmung relevant: Erstens sind die Aufmerksamkeitsobjekte der Atemarbeit insofern *relativ spezifisch*, als sie vergleichsweise unwahrscheinliche, in gewissem Sinne nicht-alltägliche Objekte der Wahrnehmung darstellen. Um hier an die Ethnosemantik des Feldes anzuschließen: Eine

[4] An anderer Stelle betont Manfred, dass im Auftreten von Gedanken und insbesondere der dadurch motivierten Refokussierung eine Lernchance liege: „Und das [das Auftreten von Gedanken; A.A.] macht auch nichts, weil für das Gehirn wieder ist der wichtigste Moment des Umlernens das Zurückbringen der Aufmerksamkeit auf den Atem (I: aha) (-- -- -- --) (I: interessant). I::st quasi wie ein Entschluss (), dadurch eine bestimmte Wichtigkeit auch einnimmt unter den Prozessen und dadurch eine Warnung erzeugt."

in der Atemarbeit hergestellte und kultivierte ‚Innen'-Orientierung („in den Körper hinein") ist, vor allem im Hinblick auf die hier eingeforderte Dauer und Kontinuität der Zuwendung, gewiss nur unter bestimmten Umständen – etwa bei Vorhandensein entsprechender zeitlicher und räumlicher Ressourcen – möglich. Es geht hier also weniger darum, dass unterschiedliche soziale Welten auf jeweils spezifische Wahrnehmungsobjekte fokussieren, sondern vielmehr darum, welcher *Typus* von Wahrnehmungsobjekten, nämlich ‚innere' Objekte, in den Fokus der Aufmerksamkeit gerät. Zweitens spielen die eben erwähnte Dauer und Kontinuität der Zuwendung eine bedeutende Rolle. Das heißt: Es geht nicht nur darum, etwas Bestimmtes wahrnehmbar zu machen, sondern ganz wesentlich auch darum, *wie* dies gemacht wird. Es ist die Kombination aus beidem – die Etablierung einer *auf Dauer gestellten und damit auch möglichst störungsfreien, nach ‚innen' gerichteten Form des Wahrnehmens* –, die hier als praktische und normative Anforderung kommuniziert wird, eine kontinuierliche „hyperawareness of the body" (Pagis 2009: 265).

Potenziell problematisch sind, so Manfreds Darstellung, nicht die Wahrnehmungs*objekte*, die in seinen Äußerungen als gegeben vorausgesetzt werden (sie werden nicht problematisiert), sondern der Prozess des *Wahrnehmens* dieser Objekte. Soll heißen: So wie Schulen für Erstklässler*innen (anfangs) die „Funktion von Aufmerksamkeitsschulen" (Bergmann 2013: 291) haben, bevor kognitive Inhalte vermittelt werden können, scheint auch die Atemarbeit eine Aufmerksamkeitsschule zu sein, in der eine spezifische Form einer *selbstbezüglichen* „Fokussierungsfähigkeit" (ebd.) gefragt ist. Im folgenden Abschnitt beschäftige ich mich mit der Frage, wie dies in der Atemarbeit interaktiv umgesetzt wird.

6.2 Die Interaktionsordnung der Atemarbeit

Interpretiert man das Erlebnisformat der Atemarbeit konsequent aus der Perspektive einer Soziologie der Praktiken, dann stehen die beteiligten Entitäten (Teilnehmer*innen, Dinge etc.) in verschiedenerlei Verbindung zueinander. Die Bedeutung architektonischer und materieller Infrastrukturen als wesentliche Bedingungen für die Erzeugung von Alltagstranszendenz und die Produktion eines erlebbaren Hier und Jetzt habe ich bereits skizziert. Als zentral – vor allem in der Phase des eigentlichen Atmens – erweist sich zudem die Interaktion zwischen den Atemlehrer*innen bzw. -therapeut*innen und den Klient*innen. Neben dem bereits genannten Aspekt, dass es die Atemlehrer*innen sind, die die Sitzungen dirigieren und die Klient*innen instruieren, lässt sich überdies feststellen, dass es sich um einen spezifischen Interaktionstypus handelt.

Sowohl von gegenstandsspezifischem als auch analytischem Interesse ist hierbei, dass sich die Art und Weise, wie die Atemlehrer*innen und die Klient*innen in der Phase des eigentlichen Atmens miteinander interagieren, vom ‚Standard'-Typus (sprachlicher) Kommunikation, wie er beispielsweise im Rahmen der Ethnomethodologie und insbesondere der Konversationsanalyse untersucht und theoretisch modelliert wird (vgl. Bergmann 1988; Schegloff 2012), radikal unterscheidet: Die

Atemarbeit irritiert die Vorstellung von Interaktionen und situativer Ordnungsbildung, die darauf aufbaut, dass die Beteiligten ihr Tun für andere fortlaufend – sprachlich und/oder mittels körperlicher Darstellungen – performativ erkenn- und verstehbar machen und die jeweilige Anschlussaktivität wiederum darüber Aufschluss gibt, wie die vorangegangene Aktivität interpretiert wurde, was wiederum eine entsprechende Anschlussaktivität nach sich zieht und so weiter. Eine solche, sich sequenziell vollziehende und reziprok organisierte *conversation of gestures* (Mead) – das heißt: *gegenseitige* Abstimmung über die Zeit hinweg – liegt bei der Atemarbeit nur bedingt vor.

Drei Einschränkungen bzw. Besonderheiten sind dabei hervorzuheben; zusammengenommen erlauben sie es, die für die Atemarbeit typische Interaktionsordnung (Goffman 2001) während der Phase des eigentlichen Atmens genauer zu bestimmen: (a) Die sprachliche Kommunikation erfolgt zu einem Großteil *unidirektional* und damit nicht-reziprok. (b) Die Praktik der Atemarbeit operiert vergleichsweise *schweigsam* und hochgradig *bewegungsarm*. Die Anschlussaktivitäten fallen dementsprechend sozusagen wenig kommunikativ aus. (c) Aus der Perspektive der Klient*innen betrachtet, stellt sich die praktische Herausforderung darin, die verbalen Instruktionen *ins Medium leiblicher Praxis zu übersetzen*. In theoretischer Hinsicht bedeutet dies: Die Atemarbeit operiert somit wesentlich an den Übergängen zwischen symbolisch-performativen und affektiv-sinnlichen Verhaltensdimensionen – man könnte auch sagen: an den Schnittstellen zwischen öffentlichem und implizitem Sinn (siehe auch 2.1.2 sowie 2.3.2).

(a) Unidirektionale Kommunikation

Obwohl es sich bei der Atemarbeit um eine Praktik handelt, die insbesondere darauf zielt, spezifische Formen leiblicher Selbst- und Welterfahrung herzustellen, erweist sich die Berücksichtigung symbolischer Dimensionen des Tuns (siehe 2.3.3) als zentral für ein Verständnis des praktischen Vollzugsgeschehens. Insofern die Atemlehrer*innen die Klient*innen vorrangig *verbal* instruieren, ist Sprache – sieht man von gelegentlichen Berührungen ab – das zentrale kommunikative Mittel der Interaktion mit den Klient*innen. Allerdings: Obwohl die Atemarbeit auch in der Phase des eigentlichen Atmens keine stumme Praktik ist, operiert sie bisweilen recht schweigsam. Die Atemlehrer*innen leiten das Tun der Klient*innen zwar verbal an, aber die Klient*innen selbst melden sich – im Vergleich dazu – eher selten zu Wort (wenn sie dies tun, schließen sie in den meisten Fällen auch nicht unmittelbar an die sprachlichen Äußerungen der Atemlehrer*innen an; zur Schweigsamkeit vgl. auch Boldt 2020).

In meiner ersten Atemsitzung wurde die Frage danach, ob und unter welchen Bedingungen man in der Phase des eigentlichen Atmens „was sagen" soll, auf Nachfrage meinerseits explizit von Manfred erörtert:

> Ich: […] Und wenn, also, dazwischen, sollte irgendwas sein, soll ich […] was sagen, wenn ich ( )
>
> Manfred: Du kannst immer auch äh aussprechen, was *was dir wichtig wäre.* So *wenn du das Gefühl hast*, da ist jetzt irgendetwas […], was gut wäre, wenn ich das weiß (I: okay

okay) oder (I: mhm) *wenn was einfach gut wäre was für dich*, dass du=s aussprichst. […] Machmal kann=s auch sein, „Aha, da ist jetzt sowas Wichtiges, das möchte ich mir merken" ( ), dann (I: aha okay) kann man=s auch aussprechen und dann (ist es) ja. […] Und es kann auch sein, dass ich zwischendurch einfach einmal frag (I: ja ( )) und *du kannst aber dann entscheiden*, ob du überhaupt antworten willst. Also das (I: okay) kann einfach so sein, dass *dass du das Gefühl hast*, du bist jetzt tiefer in dir drinnen und da ist überhaupt kein *Impuls* jetzt (I: mhm) was zu sagen. […] Dann ist eher dem besser dem zu vertrauen. [AS-1]

Soziologisch interpretiert, betreffen Manfreds Erläuterungen die Frage der normativen Organisation der Atemarbeit. Interessant ist hierbei: Ob man sich verbal an den Atemtherapeuten wenden *soll*, wird in Manfreds Darstellung konsequent individualisiert. Er verweist ausschließlich auf individuelle Kriterien, anhand derer der Klient selbst darüber befinden soll. So ist etwa von „Gefühl" oder von „Impuls", von „was dir wichtig wäre" und „wenn es einfach gut wäre für dich" die Rede. Machen soll der Klient also genau das, was sich in der Situation ‚richtig', ‚stimmig', ‚passend' *für ihn* anfühlt. Sprachliche Mitteilungen sind dann gefragt, wenn ein Bedürfnis danach besteht. Besonders deutlich wird eine derartige Individualisierung, wenn man sich vor Augen führt, dass selbst basale Reziprozitätsnormen explizit außer Kraft gesetzt werden: Nicht einmal eine an den Klienten gerichtete Frage verlangt in der Phase des eigentlichen Atmens nach einer Antwort („du kannst aber dann entscheiden, ob du überhaupt antworten willst"; siehe für den alltäglichen ‚Normalfall' der Paarsequenz bestehend aus Frage und Antwort aus konversationsanalytischer Perspektive Eberle 1997: 252 f. sowie Schegloff 2012: 249 ff.). Deutlich wird hier wiederum auch: Das gefühlte Hier und Jetzt wird kommunikativ aufgewertet. Man solle sich weniger an dem orientieren, was gemeinhin – und zwar weitgehend situations*unabhängig* – als normativ angemessen erscheint, sondern einzig und allein daran, was sich *situativ* richtig anfühlt.

Wie stellen sich die Verbalisierungen im Rahmen der Atemsitzungen dar? Um lediglich einen groben Überblick zu geben: Während meiner Atemsitzungen habe ich nur ein einziges Mal – dem Reziprozitätsmodell von Interaktion entsprechend – direkt an Manfreds verbale Äußerungen angeschlossen, nämlich bei einer Nachfrage, wie eine Instruktion zu verstehen sei. In allen anderen Fällen waren nicht Manfreds Aussagen der Gegenstand meiner verbalen Äußerungen. Vielmehr habe ich eigeninitiativ – das heißt, ohne dass eine kommunikative Äußerung an mich gerichtet worden wäre – auf mein eigenes Tun referenziert und über dieses berichtet; beispielsweise, um Manfred über Schwierigkeiten in Kenntnis zu setzen, die mir die praktische Umsetzung der Instruktionen bereiteten (so etwa, wenn es mir nicht gelungen ist, einen kontinuierlichen Aufmerksamkeitsfokus zu etablieren).[5] Dabei war bisweilen zu beobachten, dass Manfred meine Verbalisierungen aufgegriffen hat und unmittelbar mit entsprechend zugeschnittenen Instruktionen (etwa in Form von Hilfestellungen, um Probleme bewältigen zu können) darauf reagiert hat.

[5] Im Falle der Atemschule kam es von Seiten der Teilnehmenden zu keinerlei sprachlichen Äußerungen während der Sitzung – was sicherlich auch der Gruppenkonstellation geschuldet ist, insofern Gesagtes für alle anderen Anwesenden stets hörbar sein und damit eine (potenzielle) Störung darstellen würde.

Zusammenfassend kann man sagen: Instruktionen werden – sozusagen im Idealfall – stillschweigend umgesetzt und wenn die Klient*in sprechen, ist dies zumeist keine Reaktion auf vorangegangene Äußerungen der Atemlehrer*innen. Aus den verbalen Äußerungen der Klient*innen folgt kein bzw. nur in Ausnahmefällen ein sprachlicher Austausch, sondern neue Instruktionen, die wiederum einer praktischen Umsetzung bedürfen. Die sprachliche Kommunikation verfährt (weitgehend) unidirektional. Die Ausgestaltung der Redebeiträge orientiert sich in diesem Sinne wesentlich am Telos der Atemarbeit: der Herstellung eines leiblichen Selbstbezugs. Die Interaktionsordnung ist so ‚gebaut', um dieses Ziel bestmöglich erreichen zu können.

(b) Schweigsamkeit und Bewegungsarmut
Trotz der Bedeutung und praktischen Relevanz der verbalen Instruktionen (ohne sie keine Atem-Sitzungen) erweist sich die Atemarbeit allerdings nicht nur als eine vergleichsweise schweigsame Praktik, weil sich die Klient*innen während der Phase des eigentlichen Atmens wenig einbringen, sondern vielmehr mit der Umsetzung der Instruktionen beschäftigt sind. Auch die sprachliche Praxis der Atemlehrer*innen enthält jede Menge Schweigephasen. So sind zwar die Instruktionen zu Beginn der Sitzungen, die zumeist aus der oben schon erwähnten leiblichen Hinführung bestehen, noch vergleichsweise dicht, doch auch sie zeichnen sich bereits durch viele und zum Teil auch vergleichsweise lange Pausen von bis zu 53 Sekunden aus.[6] Um dies zu verdeutlichen, präsentiere ich in der Folge ein empirisches Beispiel vom Beginn der Phase des eigentlichen Atmens, in der Manfred meine Aufmerksamkeit ‚durch den Körper führt'. Ich empfehle den Leser*innen, die Pausen (-- entspricht einer Sekunde) nicht zu übergehen, sondern die Sekunden beim Lesen mitzuzählen:

> Manfred: Ja, nimm einfach deinen Körper wahr, das ist quasi immer (--) das erste so wieder (-- --), von innen her Kontakt aufnehmen. (-- --) Dass du spürst, wie die Beine da liegen und sie wirklich (--) so als würdest du sie auch (--) von innen her spüren oder als würdest du dich als (--) Bein spüren. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --). Und auch so den Beckenbereich bewusst wahrnehmen, auf der Unterlage liegend, sich der Unterlage anvertrauend (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --). Genau, ( ) ja (-- -- --) bis=du auch deinen unteren und oberen Rücken bis hinauf zu den Schultern spüren kannst (-- -- --), sich der ganze Bereich sich jetzt auch ein Stück entspannen darf (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --). Schultern, dann die Arme und Hände (-- --) jetzt auch einfach entspannen dürfen. (-- --) Und jetzt kannst du ganz mit der Aufmerksamkeit in den Kopf gehen, sodass du dir vorstellst, als würde sich das (-- --) ganze Gewicht des Kopfes tiefer in den Polster hineinsenken (-- --) Und gleichzeitig kannst du dir vorstellen, dass sich das Gehirn entspannt vor allem vielleicht im Stirnbereich (-- --), der sich vielleicht noch aktiv anfühlen wird, und sich das auch mehr und mehr beruhigt (-- --). So als würde sich der Kopf leeren. (-- --

[6] Konkret beziehe ich mich hierbei auf jene Phase der Instruktionen, *bevor* die Aufmerksamkeit von den Atemlehrer*innen explizit auf den Atem gelenkt wird.

> -- --) Und auch die Augen dürfen sich ganz entspannen (-- --), so als würden sie ein Stück tiefer in den Augengrund sinken (-- --) und (--) sich nach innen wenden. (-- --) Und jetzt kannst du ganz mit der Aufmerksamkeit zum Atem gehen (-- -- --), auch spüren wie der Atem einströmt und ausströmt (-- -- -- --) [ES-5]

Während die Ex ante-Erklärungen noch vergleichsweise rasch vorgetragen werden und die Pausen gering und kurz sind (siehe oben), ändert sich Manfreds Kommunikationsstil bei den eigentlichen Instruktionen: Die Pausen werden länger und das Sprechen wird vor allem auch bedeutend ruhiger und bedächtiger. Deutlich wird hier, dass Manfred das Geschehen in zeitlicher Hinsicht aktiv steuert (vgl. auch Eisenmann/Oberzaucher 2019: 35). Dies hat zwei praktische Implikationen: Zum einen wird den Klient*innen (nicht wenig) Zeit dafür eingeräumt, die Instruktionen umzusetzen. Bis zur nächsten Instruktion hat man gewissermaßen sonst nichts zu tun, als zu versuchen, die aktuelle zu realisieren und man tut dies (sofern man seine Praxis konsequent an den Instruktionen orientiert) auch so lange, bis die Atemlehrer*innen eine neue Instruktion formulieren. Zum anderen wird das Tun der Klient*innen – im Vergleich zu alltäglichen Interaktionssituationen – durch die langen Pausen und das ruhige Sprechen verlangsamt. Man könnte auch sagen: Manfred regt performativ zu einem Zur-Ruhe-Kommen an. Die relativ stark ausgeprägte Schweigsamkeit intensiviert sich im Fortgang der Sitzungen. Die Atemlehrer*innen nehmen sich (auch im Falle der Atemschule) immer mehr zurück, die sprachlichen Instruktionen werden weniger. So kommt es mitunter vor, dass bis zu 20 Minuten gar keine verbale Äußerung der Atemlehrer*innen zu vernehmen ist. Die Klient*innen werden sich selbst überlassen und darüber hinaus wird auch ihre auditive Aufmerksamkeit nicht mehr beansprucht. Sie sind im Idealfall mit sich selbst beschäftigt.

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Dieses Mit-sich-selbst-Beschäftigt-Sein ist im Falle der von mir beobachteten Einzelsitzungen und in der Atemschule kein sonderlich expressiver Akt. Nicht nur die auditiven Anteile des Tuns werden nach und nach stark verringert, auch die visuellen (An-)Zeichen sind auf ein Minimum reduziert. Die Anschlussaktivitäten der Klient*innen vollziehen sich in performativer Hinsicht wenig signifikant. Sie sind in hohem Maße ausdrucks- und bewegungsarm. Betrachtet man die Videoaufnahmen, so sieht man auf Matratzen liegende, weitgehend regungslose Körper, deren auffälligste ‚kommunikative' Äußerungen darin bestehen, dass sich deren Brustkorb – wohl stärker als in Alltagssituationen – hebt und senkt und die auch nur in sehr geringem Ausmaß Laute von sich geben (etwa jene, die durch die durch das intensivierte Ein- und Ausatmen entstehen).[7] So halten auch Clemens Eisenmann und Frank Oberzaucher (2019: 35) am Beispiel

[7] So ist auf einer Videoaufnahme (VA-2) bei der Klientin eine Art Summen zu vernehmen, das – so der Atemlehrer im Nachgespräch – durch das Vibrieren der Stimmbänder beim entspannten Atmen entstehen könne. In einer meiner Einzelsitzungen kam es zu von mir nicht intendierten, beim Ausatmen auftretenden Stöhngeräuschen. Ehrmann weist im Interview (I-2) darauf hin, dass es auch Atemsitzungen gäbe, die „sehr intensiv und sehr laut werden". Er bezieht sich hierbei auf das Ausbildungsprogramm und das, was er „Impulsorientierung" nennt, etwa das ‚Ausleben'

instruierter Gruppenmeditationen fest, dass „der eigene stille Vollzug an die Stelle einer möglichen Turn-Übernahme tritt". Gemäß dem Telos der Atemarbeit, eine leibliche Selbstbezüglichkeit zu etablieren, lässt sich folglich konstatieren: Primär handlungspraktisch relevant ist für die Teilnehmer*innen atemtherapeutischer Praktiken nicht die performative Produktion körperlicher *Darstellungen*, die von anderen ko-präsenten Anwesenden hinsichtlich ihrer kommunikativen Anteile gedeutet werden könnten, sondern bestimmte Formen affektiven Erfahrens. Der Körper der Klient*innen fungiert nur in einem sehr eingeschränkten Sinne als Kommunikationsmedium, er ist primär ‚Instrument' des Erlebens.

(c) Leibliches Übersetzen

Anhand der Instruktionen wird deutlich, dass es in der Atemarbeit freilich nicht darum geht, sich *irgendwie* sich selbst zuzuwenden. Die Anleitungen der Atemlehrer*innen stellen vielmehr, einen kommunikativen Rahmen dafür bereit, um *spezifische* Formen leiblichen Zur-Welt-Seins zu etablieren. Die zentrale handlungspraktische Anforderung an die Klient*innen besteht dementsprechend darin, die Instruktionen praktisch umzusetzen. Sie müssen leiblich an das Gesagte ‚andocken'. Als praktische Voraussetzungen für die Herstellung präsentischer Selbstbezüge fungieren im Kontext der Atemarbeit dementsprechend neben den gekonnten und (im Idealfall) ‚treffenden' Anleitungen der Therapeut*innen Fertigkeiten bzw. Gewohnheiten auf Klient*innenseite, die es erlauben, mehr oder minder abstrakte symbolische Inhalte leiblich in die Praxis zu *übersetzen* (vgl. Renn 2004). Die Atemarbeit operiert damit, wie ich in der Folge ausführlicher zeigen werde, ganz wesentlich an den Schnittstellen zwischen symbolisch-performativen Dimensionen der Praktik einerseits (den verbalen Instruktionen der Atemlehrer*innen) und affektiv-sinnlichen andererseits (der Herstellung einer leiblichen Selbstbezüglichkeit auf Seite der Klient*innen).

Wichtig ist vor diesem Hintergrund, dass damit auch Prozesse (klient*innenseitiger) Sinnkonstitution an den Übergängen vom Abstrakten zum Konkreten angesiedelt sind. Während zwar für Außenstehende kaum erkennbar wird, wie die Klient*innen im Detail anschließen, so wird doch die Bedeutung dessen, was gesagt wird, erst in der Anschlussaktivität der Klient*innen erzeugt. Übersetzen bedeutet in diesem Sinne also immer auch, (neue) Bedeutungen zu generieren. Pragmatistisch informiert lässt sich sagen: Die Bedeutung des Gesagten ist diesem nicht immanent, sondern sie ist von den Konsequenzen her zu bestimmen, das heißt abhängig von den erfahrbaren *Effekten*, die das Gesagte ermöglicht, evoziert usw. (vgl. Dewey 2007 [1925]: 181, 186, 258). Die Bedeutung der Instruktionen wird in gewissem Sinne im praktischen Gebrauch des Gesagten bestimmt (vgl. Crossley 2001: 41 ff.). Öffentlicher und impliziter Sinn, das Gesagte und die daran anschließende praktische Umsetzung sind in der Praxis der Atemarbeit aufs Engste sequenziell miteinander verwoben (bzw. sollen dies im Idealfall sein) (vgl. auch Shilling 2018).

---

von Gefühlen. Generell gibt es in der sozialen Welt der Atemarbeit auch bewegungslastigere bzw. ‚expressivere' Erlebnisformate – z. B. solche, die das Atmen mit (improvisiertem) Tanz verbinden.

Bevor ich mich den Schnittstellen zwischen den Instruktionen und den Anschlussaktivitäten der Klient*innen empirisch zuwende, ist es wichtig, an dieser Stelle nochmals an die methodologischen Implikationen dieses Zusammenhangs von öffentlichen und impliziten Sinndimensionen zu erinnern: So kann zwar Eisenmann und Oberzaucher (2019: 34) zugestimmt werden, dass selbst „‚innerliche' Wahrnehmungen […] unter Bedingungen körperlicher Kopräsenz von den Beteiligten eingeübt, besprochen und wechselseitig anerkannt [werden] und somit der soziologischen Analyse durchaus zugänglich" sind. Gleichwohl kann sich eine Soziologie *leiblicher* Praxis im hier verstandenen Sinne nicht darauf beschränken, Praktiken lediglich aus einer (technisch unterstützten) Draufsicht zu beobachten – etwa indem allein das Kommunizieren über das praktische Tun (z. B. in Form der Instruktionen oder der verbalen Rückmeldungen der Klient*innen) und die performativen Dimensionen des Geschehens (z. B. die ruhiggestellten Körper oder die Art und Weise, wie die Therapeut*innen sprechen) Berücksichtigung finden. Wenn affektiv-sinnliche Dimensionen als solche unberücksichtigt bleiben, werden sie soziologisch als Black Box behandelt: Das Wie der leiblichen Anschlussaktivitäten gerät nicht in den Blick (vgl. auch Csordas 1993. 140 f. sowie Antony 2017a, 2018; Müller 2017). Die Frage, der sich eine Soziologie leiblicher Praxis annehmen muss, ist folglich die, wie sich die Anschlussaktivitäten konkret ausgestalten, wie also praktische Bedeutungen an den *Übergängen* zwischen verbaler Instruktion und leiblichem Tun der Klient*innen generiert werden.

6.3 Atemarbeit an den Schnittstellen zwischen symbolischer Vermitteltheit und leiblichem Erfahren

Insofern die Praktik der Atemarbeit darauf zielt, spezifische Formen ge- und erlebter Körperlichkeit zu kultivieren, stellt sich im Folgenden also die Frage, wie mittels verbaler Instruktionen kommunizierte symbolische Inhalte mit den klient*innenseitigen Leibschemata zusammenhängen bzw. in welchem Verhältnis diese zueinanderstehen (können). Ich unterscheide vier verschiedene Typen von Anschlüssen: Ich wende mich zunächst (a) ausführlich solchen Anschlussaktivitäten zu, die aus meiner Teilnehmerperspektive als *gelungen* empfunden wurden. Diese zeichnen sich durch eine praktische Gewissheit im Sinne eines Gefühls des Anschließen-Könnens aus. Die Tatsache, dass es auch solche gibt, die nicht gelingen oder bei denen der Anschluss zumindest nicht gleichermaßen stabil ist, macht aber auch deutlich, dass die Herstellung einer leiblichen Selbstbezüglichkeit mitunter eine vergleichsweise fragile und störanfällige Angelegenheit sein kann. Ich erläutere in der Folge drei Formen nicht-gelingender bzw. weniger stabiler Verbindungen zwischen den verbalen Instruktionen und den leiblichen Anschlussaktivitäten: (b) jene, die gar nicht gelingen, weil entsprechende *Leibschemata fehlen*, (c) solche, bei denen zwar prinzipiell ein basales praktisches Verständnis gegeben ist, der praktische Vollzug aber durch *sekundäre Probleme* irritiert wird und damit die Umsetzung der Instruktionen zumindest temporär scheitert und schließlich (d) solche, bei denen

die Anschlüsse spezifikationsbedürftig sind und sich im Modus eines praktischen Experimentierens vollziehen (*Ad hoc-Anschlüsse*).

(a) Gelungene Anschlüsse im Modus impliziten Wissens
Um gelungene Anschlussaktivitäten veranschaulichen und deren Operationsmodus analysieren zu können, greife ich hier abermals auf einen Ausschnitt der oben präsentierten Transkription zurück, die ich zum Zwecke der Demonstration des Zeitmanagements des Atemlehrers und der Schweigephasen bisher allerdings ohne die dazugehörigen Feldnotizen wiedergegeben habe. Will man den Zusammenhang zwischen Instruktionen und den Anschlussaktivitäten in den Blick nehmen, bedarf es beider Datentypen: der Transkription des Gesagten und der Verschriftlichung meiner Reaktionen auf das Gesagte. Ich fokussiere zuerst auf die Frage, in welcher Art und Weise Manfreds Instruktionen von mir verstanden werden, das heißt, welche praktischen Bedeutungen sie im Zuge meiner Anschlussaktivität erlangen. In der Folge zeige ich, dass es die praktische Verfügbarkeit ‚passender' Leibschemata ist, die es erlaubt, im Modus impliziten Wissens an Manfreds Instruktionen anzuschließen. Zu guter Letzt gehe ich darauf ein, wie sich Anschlüsse im Modus impliziten Wissens aus der Erfahrensperspektive des Klienten darstellen.

> Manfred: Ja, nimm einfach deinen Körper wahr, das ist quasi immer (--) das erste so wieder (-- --), von innen her Kontakt aufnehmen. (-- --) Dass du spürst, wie die Beine da liegen und sie wirklich (--) so als würdest du sie auch (--) von innen her spüren oder als würdest du dich als (--) Bein spüren. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --). Und auch so den Beckenbereich bewusst wahrnehmen, auf der Unterlage liegend, sich der Unterlage anvertrauend (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --). Genau, ( ) ja (-- -- --) bis=du auch deinen unteren und oberen Rücken bis hinauf zu den Schultern spüren kannst (-- -- --), sich der ganze Bereich sich jetzt auch ein Stück entspannen darf (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --). Schultern, dann die Arme und Hände (-- --) jetzt auch einfach entspannen dürfen. (-- --) Und jetzt kannst du ganz mit der Aufmerksamkeit in den Kopf gehen, sodass du dir vorstellst, als würde sich das (-- --) ganze Gewicht des Kopfes tiefer in den Polster hineinsenken. (-- --)
>
> *Manfreds Rede vom Hineinsenken des Kopfes in die Matratze empfinde ich als hilfreich. Sein Hinweis unterstützt mich dabei, das Gesagte umzusetzen. Ich richte meine Aufmerksamkeit auf die genannten Körperregionen und versuche, diese bzw. meinen ganzen Körper schwer zu machen und zu entspannen. Wie ich dies konkret mache, ist schwer in Worte zu fassen. Das Schwer-Machen entzieht sich weitgehend einer Beschreibung. Gleichwohl empfinde ich das Setzen der Aufmerksamkeitsfokusse als auch die Aufforderungen, zu entspannen und den Körper schwer werden zu lassen, in der Situation als unproblematisch. Ich kann das Gesagte intuitiv verstehen – obwohl Manfred die betreffenden Tätigkeiten nicht weiter spezifiziert. Er spricht Dinge an, die ich kann. Wichtig erscheint mir auch: Das Herstellen einer bewussten Aufmerksamkeit erlaubt es überhaupt erst, wahrnehmen zu können, ob eine Umsetzung gelingt. Gelänge es mir nicht, die Aufmerksamkeit zu fixieren, könnte ich auch nicht sagen, ob mein Körper schwer wird oder eben nicht, ob es mir gelingt, zu entspannen oder nicht.* [ES-5]

An den Feldnotizen wird zunächst deutlich, dass Manfreds Instruktionen nicht nur insofern eine praktische Bedeutung für mein eigenes Tun zukommt, weil sie als

Aufforderungen zu verstehen sind, bestimmte Dinge zu tun und das Gesagte umzusetzen. Die Instruktionen haben einen weiteren Effekt: Manfreds Formulierungen erscheinen mir überdies als praktisch hilfreich im Hinblick auf die Umsetzung der Instruktionen. Es werden – so stellt es sich hier aus der Perspektive des Klienten dar – nicht nur konkrete praktische Ziele formuliert und damit die Praxis des Klienten kommunikativ *orientiert*. Es wird darüber hinaus kommunikativ ein Rahmen geschaffen, der mich bei der Umsetzung der explizierten Ziele *unterstützt*. Manfreds Rede vom „Gewicht des Kopfes", den man „tiefer in den Polster hineinsenken" solle, empfinde ich als Adressat somit in einem doppelten Sinne als instruktiv: Mir wird kommuniziert, was zu tun ist, zugleich gibt die Art und Weise, wie die Instruktionen formuliert werden, auch praktische Hilfestellungen. Sie sind also nicht nur in dem Sinne passend, als sie unmittelbare Anschlüsse erlauben. Sie sind auch ‚treffend', weil in den Instruktionen anschaulich mitvermittelt wird, wie das Gesagte umgesetzt werden könnte.

Wie ist es um die Art und Weise des Anschlusses bestellt? Mit Blick auf die Instruktionen wird hier deutlich, dass sich Manfred auch im Alltag (mehr oder weniger) gebräuchlicher Ethnokategorien bedient, um mein Tun anzuleiten: zum Beispiel der Rede vom „bewussten Wahrnehmen", von „Aufmerksamkeit", dem „Spüren", aber auch vom „Entspannen". Man hat es hier mit einem „Empfindungsvokabular" (Knorr Cetina 1988: 98) zu tun, das zwar qua symbolischer Verfasstheit abstrakt, aber nichtsdestoweniger praktisch anschlussfähig ist. Dies wird daran deutlich, dass es mir ohne weitere Explikationsleistungen oder Erklärungen gelingt, an derartige Instruktionen habituell anzuschließen („Er spricht Dinge an, die ich kann."). Relevant ist hierbei: Dies gilt nicht nur für das obige Beispiel, das aus meiner fünften Atemsitzung stammt. Bereits in meiner ersten Sitzung – das heißt, zu einem Zeitpunkt, an dem ich über keinerlei atemarbeitsspezifische (oder ähnliche) Vorerfahrungen verfügt habe – wusste ich, was bei den entsprechenden Aufforderungen zu tun ist.

Ein derartiges unmittelbares Anschließen-Können impliziert also erstens, dass Manfred mittels der Instruktionen Leibschemata ‚anspricht', die nicht erst in situ entwickelt werden müssen. Ich verfüge bereits über die entsprechenden Fertigkeiten, die es mir erlauben, das Gesagte situativ und intuitiv ‚in' meine Praxis zu übersetzen. Das bedeutet aber ebenso, dass die Atemarbeit offensichtlich (auch) *alltägliche* Leibschemata mobilisiert, um spezifische(re) Formen der Verkörperung zu kultivieren. Zwar mag die Situation samt dem entsprechenden soziomateriellen Arrangement einigermaßen unwahrscheinlich sein (und gegebenenfalls auch als außeralltäglich erfahren werden), aber die Fertigkeiten, die hier praktisch gefragt sind, sind keineswegs derart speziell, dass *ohne* einschlägige Vorerfahrungen ein praktisches Verstehen der Instruktionen nicht möglich wäre. Man könnte auch sagen, dass alltägliche Leibschemata hier gleichsam in den Dienst der Etablierung spezieller Formen der Herstellung von Körperlichkeit gestellt werden. (Die Leser*innen mögen die obige Transkription nochmals lesen und das für sich überprüfen. Gelingt es auch *Ihnen*, praktisch an das Gesagte anzuschließen?)

Zumindest bestimmte Phasen der Atemarbeit – wie etwa die hier in den Blick genommene leibliche Hinführung – beruhen dementsprechend auf in die Situation

importierte Leibschemata. Diese sind insofern als relativ situationsunabhängig zu verstehen, als sie zwar in der Atemarbeit mobilisiert, aber nicht notwendigerweise auch erst in situ produziert werden. Das ist deswegen alles andere als trivial, weil hier deutlich wird, dass die Atemarbeit eben auch auf transsituativ eingebrachten Leibschemata aufbaut (vgl. Scheffer 2013: 93, 102, 108; 2017: 495 f.). Die Instruktionen treffen nicht auf Tabula-rasa-Körper, sondern auf leiblich empfängliche und prädisponierte Körper.

Gleichwohl muss vor dem Hintergrund des Gesagten deutlich gemacht werden, dass in der Atemarbeit mitunter auch speziellere – soll heißen: atemarbeits-*spezifischere* – Leibschemata gefragt sind, die, anders als basale Wahrnehmungs- und (Muskel-)Entspannungsfertigkeiten, nicht gleichermaßen alltäglich sind. So fordert Lisa in der Atemschule etwa zu Folgendem auf:

> Lisa: Und gehst mit deiner ganzen Aufmerksamkeit […] zu deinem Atem (-- -- -- -- -) und lässt ihn langsam tiefer werden. (--) Du atmest durch die Nase ein (-- -) und wenns möglich ist auch durch die Nase aus. (-- -- --) *Und bei jedem Ausatem lässt du bewusst alle Muskeln los.* (-- -- -- -- -- -- -- -- -- --) [AS]

Die hier angesprochene Kopplung von Ausatemvorgang und dem Loslassen der Muskeln („Und bei jedem Ausatem lässt du bewusst alle Muskeln los“) mag unauffällig erscheinen. Sie stellt aber ein Muster dar, das in den verschiedensten Sitzungen immer wieder sprachlich aufgerufen wird. Zwei unterschiedliche Leibschemata – das bewusst wahrgenommene Ausatmen einerseits und das Entspannen der Muskeln andererseits – werden hier kommunikativ miteinander verbunden: Beide Tätigkeitstypen sollen, so die Instruktion, synchron vollzogen werden (siehe auch 7.1.4). Wie schließe ich daran an?

> *Die von der Atemlehrerin vorgeschlagene Kopplung von „Loslassen“ bzw. „Entspannen“ der Muskeln und dem Ausatemvorgang ist mir bereits von den Einzelsitzungen bekannt. Ich habe den Eindruck, dass ich durch meine Vorerfahrungen in der Atemarbeit ein basales praktisches Wissen mitbringe und es mir insgesamt nicht mehr so schwerfällt, die Anweisungen umzusetzen. Ohne viel nachzudenken und ohne, dass mir selbst transparent wäre (und ich nachträglich genauer beschreiben könnte), wie ich dies mache, versuche ich, beim Ausatemvorgang nicht nur die Brust- oder Bauchmuskulatur, sondern meinen ganzen Körper schwerer werden zu lassen und die Muskeln zu entspannen.* [AS]

In den Feldnotizen wird zum einen deutlich, dass dieser Tätigkeitstypus als solcher von mir identifiziert wird („ist mir bereits von den Einzelsitzungen bekannt“). Ich, als Teilnehmer, nehme ihn als atemarbeitsspezifisches Muster wahr, das in der Situation als praktische Anforderung erfahren wird, bestimmte Leibschemata zu etablieren („die Anweisungen umzusetzen“). Die Atemarbeit stellt in dieser Hinsicht also auch eine Gelegenheit dar, bestimmte Dinge zu tun, die man im Alltag *in dieser Form* – und wohl vor allem auch über einen längeren Zeitraum – eher

nicht tut.[8] Zum anderen verweise ich – das ist ein relevanter Unterschied zum ersten Beispiel – auf die Rolle eines *im Rahmen der Atemarbeit* erworbenen praktischen Vorwissens. Es handelt sich dabei um ein Vorwissen, das als praktischer Erfahrungsschatz fungiert, auf den ich in der Situation zurückgreifen kann, den ich aber in dieser Form erst durch Einübung in vorangegangenen Atem-Sitzungen erworben habe und dementsprechend vorher nicht hatte. In der Atemarbeit werden also nicht nur alltägliche, sondern vielmehr auch *sozialweltspezifische* leibliche Verhaltensgewohnheiten mobilisiert. Die Atemarbeit baut in diesem Sinne nicht nur auf Alltagskompetenzen *auf*, sie baut diese sozusagen auch – in bestimmter Art und Weise – (neu) *zusammen*, indem sie diese kombiniert. Die Instruktionen sind dabei so verfasst, dass sie einerseits zur praktischen Umsetzung auffordern, insofern sie nach entsprechenden praktischen Kompetenzen verlangen. Andererseits bieten sie – sofern die entsprechenden Leibschemata (noch) nicht vorhanden sind – Möglichkeiten zur Einübung. Anders ausgedrückt: Die Instruktionen setzen also entweder bereits eine praktische Sozialisationskarriere voraus oder sie initiieren eine solche. Die Atemarbeit macht dementsprechend nicht nur spezielle(re) Tätigkeiten erforderlich, sie fördert diese auch und regt zu deren Habitualisierung an.

Im Hinblick auf die beiden präsentierten Beispiele ist auf einen weiteren Aspekt hinzuweisen, der sich für das Verständnis unmittelbarer Anschlussaktivitäten als relevant erweist. Er kommt in beiden Feldprotokollauszügen zum Vorschein: Jene Leibschemata, über die ich habituell verfüge, operieren, das wurde bereits angedeutet, im Modus impliziten Wissens. Dies hat zwei Implikationen. Erstens: Die Tatsache, dass mir ‚passende' Leibschemata unmittelbar praktisch verfügbar sind, impliziert zum einen, dass ich mein Tun nicht (im engeren Sinne) intentional steuern oder gar eine reflexive Haltung einnehmen müsste, indem ich darüber nachdenke, wie die Formulierungen womöglich zu verstehen sind oder in welcher Art und Weise ich anschließen *könnte*. Mein Leib, so kann man mit etwas Vorsicht formulieren, reagiert autonom auf das Gesagte. Leibschemata situativ mobilisieren zu können, impliziert eine gefühlte praktische Gewissheit (vgl. Loenhoff 2012a), de facto anschließen zu *können*. Das als passend empfundene Verhaltensrepertoire drängt sich in der Situation – ohne dass dies von mir entschieden werden müsste – gleichsam auf. Es geschieht das, was die Situation praktisch verlangt.

Zweitens: Dass die Anschlussaktivitäten im Modus impliziten Wissens erfolgen, wird zum anderen auch daran deutlich, dass sie mir während des Tuns keineswegs transparent und sie damit auch ex post – im Prozess der Verschriftlichung – nur bedingt einholbar sind. So lässt sich zwar in der Situation zweifelsfrei für mich feststellen, *ob* es gelingt, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Körperregionen zu lenken oder auch den Körper schwer zu machen und zu entspannen. Ich spüre die Konsequenzen meines Tuns. Gleichwohl weiß ich nicht (genau) bzw. zumindest nicht

[8] Ähnlich gelagerte, alltäglichere Techniken des Körpers könnten aber z. B. das tiefe Durchatmen oder etwa ein Seufzen sein.

kognitiv, *wie* ich das mache (dies gilt unabhängig davon, dass es freilich naturwissenschaftliche Erklärungen – etwa muskelphysiologischer Art – dafür gibt). Es ist mir folglich zwar möglich, in situ zu bestimmen, ob die Anschlussaktivitäten passend sind, ebenso nehme ich während des Tuns eine spürend-evaluative Haltung hinsichtlich der Frage ein, ob es beispielsweise gelingt, den Körper schwer zu machen (siehe auch 7.2.3) – was wiederum die entsprechenden Wahrnehmungsfokusse voraussetzt. Aber das genaue *Wie* des Anschlusses bleibt mir als Ausführenden letztlich verborgen: Es ist weder reflexiv zugänglich noch während des Tuns im Fokus der Aufmerksamkeit. Wichtig ist hierbei: Die geschilderten Verhaltensweisen sind nicht deswegen eine Black Box, weil sie *soziologisch* unzugänglich bleiben würden (etwa weil man die Sitzungen zum Beispiel lediglich auf Video aufnimmt und nicht praktisch partizipiert). Vielmehr zeichnet sich der *Operationsmodus* habitueller Anschlüsse im Modus impliziten Wissens dadurch aus, dass sich dieser – aus der Perspektive des praktisch involvierten Teilnehmers betrachtet (!) – im situativen Vollzug blackboxiert vollzieht (Knorr Cetina 2002: 138 ff.).[9]

Derlei Situationen unterscheiden sich in systematischer Hinsicht nicht von solchen unserer alltäglichen Lebensführung, die wir gewohnheitsmäßig zu bewältigen im Stande sind. So wie beispielsweise die ausgestreckte Hand meiner Bekannten – wenn wir nicht gerade in pandemischen Zeiten leben, in denen Körperkontakt (zu Nicht-Haushaltsmitgliedern) vermieden werden soll – mich dazu animiert, ihr auch meine Hand entgegenzustrecken, ihre Hand (nicht zu fest) zu drücken und (ein wenig und auch nicht zu lange) zu schütteln und ich dabei bestimmte vor allem motorische Leibschemata mobilisiere, werden auch die Teilnehmer*innen im Rahmen der Atemarbeit qua verbaler Instruktionen förmlich leiblich dazu angeregt, bestimmte Dinge zu tun. Die verbalen Instruktionen haben – so wie die ausgestreckte Hand – ein verhaltensorientierendes und (im Idealfall) auch ein verhaltens*evozierendes* Potenzial. Sie animieren dazu, sich auf eine bestimmte Art und Weise zu verhalten und (sich) auf eine spezifische Weise zu erfahren. Dies hat aber, um dies nochmals zu betonen, zur Voraussetzung, dass es zu einer *praktischen Korrespondenz* zwischen den Instruktionen und vorhandenen Leibschemata kommt.

[9] Vgl. hierzu auch Polanyis Unterscheidung zwischen dem *proximal* und dem *distal term* impliziten Wissens (1983 [1966]: 10 ff.) sowie seine ganz ähnlich gelagerte Differenzierung zwischen *subsidiaries* und *focus* (1967). Beide Unterscheidungen folgen einer *From-to*-Logik: Der *proximal term* steht für das körperlich-praktische Können, das in actu allerdings nicht im Fokus der Aufmerksamkeit steht und sich einem kognitiven Verstehen und einer sprachlichen Explikation entzieht. Der *distal term* (oder auch *focus*) steht für die bewusst wahrnehmbaren Konsequenzen unseres Tuns, die als bedeutungsvoll erfahren werden: „In a skill we have a set of elementary motions, integrated in fulfilment of a joint performance. These elements are the subsidiaries of this focal act. They possess a joint meaning in being co-ordinated to this common purpose. *We are attending from them to their integrated result*" (ebd.: 302; Hervorh. A.A.).

(b) Misslungene Anschlüsse: Fehlende Leibschemata
Nun wird allerdings gerade anhand nicht-gelingender Fälle deutlich, dass es sich bei der Atemarbeit nicht um einen selbstläufigen Prozess handelt, in dem lediglich auf den Körper zugegriffen und dieser für bestimmte Zwecke ohne praktische Schwierigkeiten und ‚Widerständigkeiten' instrumentalisiert werden kann. Der oben beschriebene Fall des Matchings zwischen verbalen Instruktionen und als passend empfundenen Leibschemata stellt nicht per se den empirischen Normalfall dar, zumal wenn es sich um Noviz*innen handelt. Für eine soziologische Analyse ist es folglich wesentlich und überdies lehrreich, sensibel dafür zu sein, dass es im Rahmen der Atemarbeit vielfältige Situationen der Unbestimmtheit und der erlebten praktischen Ungewissheit geben kann. Es handelt sich dabei um Situationen, in denen etwas nicht verstanden wird, Anschlüsse sich nicht ‚einfach' intuitiv vollziehen oder passende Anschlüsse erst situativ und improvisierend erarbeitet werden müssen.

In diesem Sinne ist auch die praxeologische Tendenz, ‚funktionierende' Körper theoretisch a priori zu setzen, problematisch (siehe auch 2.1.3). Dabei dient die Vorstellung, dass sich Körper unproblematisch in Praktiken ‚einfügen', vor allem der Plausibilisierung der Annahme, dass sich Praktiken einigermaßen stabil vollziehen und derart zur (Re-)Produktion sozialer Ordnung beitragen. Hierbei besteht nicht nur das potenzielle Problem der theoretischen Übergeneralisierung eines empirischen Spezialfalls. Ebenso erweisen sich gerade Fälle, in denen etwas *nicht* gelingt, oftmals als instruktiv für das Verständnis sozialer Phänomene und damit eben auch: deren Funktionieren.[10] Zu erwarten ist dementsprechend, dass auch die nicht-gelingenden und prekären Anschlussaktivitäten zumindest ‚indirekt' Auskunft über die oben erläuterten gelingenden Anschlussaktivitäten geben und es erlauben, die bisherigen Schlussfolgerungen zu plausibilisieren und weiterzudenken.

Wie stellen sich Situationen dar, in denen Anschlüsse praktisch nicht möglich sind? Diese Frage behandle ich anhand eines besonders markanten Falls, der sich im Zuge meiner Teilnahme an den Österreichischen Atemtagen ereignet hat, die vom Verein *atman* jährlich organisiert werden. Zur Kontextualisierung: Die Atemtage sind eine Veranstaltung, bei der das Atemtherapie-Klientel und Interessierte zusammenkommen, um sich auszutauschen, Vorträge zu hören und darüber hinaus gemeinsam unterschiedliche praktische Übungen zu machen. Das Folgende ereignet sich im Rahmen einer Übung mit dem französischen „Rebirther und Trainer in Rebirthing-Atemarbeit"[11] Luc Enaut. Enaut selbst bezeichnet die Übung als ein „meeting in the dimension of the heart" (AT). Während Enaut in Englisch spricht, übersetzt Wilfried Ehrmann, der ebenfalls anwesend ist, kontinuierlich ins Deutsche. Die Übung läuft folgendermaßen ab: Die Teilnehmer*innen stehen, sich an den Händen haltend im Kreis und werden im Anschluss daran aufgefordert, sich durch den Raum zu bewegen – teils geschieht dies langsam gehend, teils in Form

[10] Ich folge hier einer Argumentation, die sich in paradigmatischer Form bei Garfinkels *breaching experiments* findet (vgl. Garfinkel 1967: 35 ff. sowie Krämer 2016).
[11] So die entsprechende Darstellung auf dem Flyer zur Veranstaltung.

bedächtiger, tanzender Bewegungen. Sodann fordert Enaut die Teilnehmer*innen auf, sich Personen zu suchen und – während des Atmens – kontinuierlich Augenkontakt mit diesen zu halten und schließlich auch mittels Berührungen den Körperkontakt zu anderen zu suchen. Dies nimmt verschiedene Formen an: von still dastehenden, sich bei den Händen haltenden und sich in die Augen blickenden Teilnehmer*innen bis hin zu improvisierend-tanzenden Paaren, deren Interaktion bewegungslastiger ausfällt. Ich beziehe mich in der Folge auf den Beginn der Übung, bei dem Enaut die Aufmerksamkeit der Teilnehmer*innen auf unterschiedliche Körperregionen und deren Atmen lenkt, aber ebenso zu Dingen auffordert, die mir (als einigermaßen skeptischem Novizen) bei der Umsetzung praktische Schwierigkeiten bereiteten.

Luc Enaut (LE): Put now your awareness in your feet.

Wilfried Ehrmann (WE): Bring jetzt deine Aufmerksamkeit in deine Füße. (-- -- --)

LE: Make sure they are well placed on the ground.

Ich spüre nochmals nach, ob ich einen festen und sicheren Stand habe und passe meine Fußposition leicht an, in dem ich den rechten Fuß etwas weiter nach außen stelle.

WE: Und schau drauf, dass sie gut auf den Boden geerdet sind. (-- -- -- -- --)

LE: Make sure that you are aware around this anchored into the ground.

WE: Und dass du gut verankert bist. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --)

LE: Make also sure that from the top of your head that you are well connected to the cosmos.

Bei dieser Aussage merke ich auf – nicht nur, weil das für mich einen gewissen ‚esoterischen' Anstrich hat, sondern weil sich auch die Frage der praktischen Umsetzung dieser Instruktion für mich stellt. Ich weiß schlicht nicht, was genau ich wie tun soll – vor allem auch, weil ich über kein entsprechendes Verhaltensrepertoire verfüge, das es mir (in irgendeiner Art und Weise) erlauben würde, mich mit dem „Kosmos" zu verbinden. Ich versuche, die Instruktion zu ignorieren und mich auf meinen Atem zu konzentrieren.

Bei der ersten Instruktion („Put now your awareness in your feet. […] Make sure they are well placed on the ground.") gelingt es mir, praktisch an diese anzuschließen. Ich bringe meine Aufmerksamkeit in meine Füße („Ich spüre nochmals nach…") und passe daraufhin meinen Stand ein wenig an, indem ich ihn verbreitere. Bei der Instruktion, sich mit dem Kosmos zu verbinden, gelingt es mir hingegen nicht (mehr), unmittelbar darauf zu reagieren. Für ein Verständnis dieses Nichtanschließen-Könnens erweist sich der Vergleich zwischen den beiden Instruktionen als aufschlussreich. Denn anders als die vorangehende Instruktion ist die Aufforderung, sich mit dem Kosmos zu verbinden, abstrakter: Sie enthält keine (oder bestenfalls vage) Hinweise darauf, was konkret zu tun ist. Dies impliziert auch: Sie ist im Vergleich zur vorangegangenen Instruktion in situ praktisch spezifikationsbedürftiger. Mir fehlen allerdings in der Situation passende Verhaltensrepertoires, die es erlauben würden, das Gesagte in meine Praxis zu übersetzen. Die Aufforderung wird von mir als problematisch wahrgenommen; ich werde auf mein eigenes Tun zurückgeworfen und meine praktische ‚Unzulänglichkeit' wird mir in der Situation

offenbar („merke ich auf"). Die Aufforderung ist darüber hinaus in einem weiteren Sinne problematisch für mich. Es drängt sich eine kognitive Assoziation auf: Die Instruktion, sich mit dem Kosmos zu verbinden, hat einen „gewissen ‚esoterischen' Anstrich" für mich. Es kommt also zu einem doppelten *mismatch*, der für mich als solcher auch erfahrbar wird – einerseits in praktischer Hinsicht: Mir stehen keine entsprechenden Leibschemata zur Verfügung, die dem Gesagten praktisch korrespondieren würden; andererseits nehme ich eine kognitiv-evaluative Haltung gegenüber dem Gesagten ein und kategorisiere die Instruktion – in einem gewissen Sinne abschätzig – als „esoterisch". Es passiert hier also genau das, was man – wie Enaut während der Übung wiederholt formuliert – eigentlich vermeiden sollte: „without any judgements", „no judgements" (AT). Der Anschluss an die Praktik gelingt nicht.

Als aufschlussreich für ein weitergehendes Verständnis dieses Falls erweist sich ein Interview, das ich mit Birgit*, einer Teilnehmerin der Atemtage, einige Zeit später geführt habe (I-4): Ich nutze die Gelegenheit, um das Geschehnis zu thematisieren. Zunächst führt Birgit, die schon länger an der sozialen Welt der Atemarbeit partizipiert und auch mit anderen ganzheitlichen Praktiken Erfahrungen gesammelt hat, die enge Verbindung zwischen verbalen Instruktionen und ihrem körperlichen Tun aus:

> Birgit: […] und jetzt das geht halt jetzt also dadurch, dass ich dass mein Körper das einfach kennt und so oder ich brauche nur wahrscheinlich ein Wort oder, also das richtige Wort halt […], also da brauche ich jetzt gar nicht mehr irgendwas überlegen oder so, das ist schon, mein Körper macht viel dann auch von alleine (I: Mhm mhm), also ich brauche mich dann gar nicht mehr ko- konzentrieren oder jetzt irgendwas ah, ja.
>
> Ich: Kannst du ein konkretes Beispiel nehmen, also nennen? Also sagen wir jetzt
>
> Birgit: Naja, zum Beispiel was du vorher gesagt hast, dieses Mit-dem-Universum-verbinden oder so
>
> Ich: Mhm oder Kosmos, aber beides, beides ist genannt worden.
>
> Birgit: mit dem Kosmos verbinden, das ist einfach, also das hab ich schon eben so oft erfahren dann auch, also das sind einfach, also mein Körper, also, hat halt da, anscheinend ein gewisses, hm eine gewisse, Empfindung (I: Mhm) wenn er das, ah, hört, und die kommt dann sofort, also die ist jetzt zum Beispiel auch da.

Wenngleich die Aussagen Birgits im Interview eben verbale Darstellungen sind und insofern nicht als kommunikative Validierungen für die oben präsentierte Analyse gelingender Anschlüsse im Modus impliziten Wissens missverstanden werden sollten, so geben sie doch zentrale Hinweise darauf, dass es durch eine längere Partizipation („das hab ich schon eben so oft erfahren") in der sozialen Welt der Atemarbeit möglich ist, eine enge Verbindung zwischen den verbalen Instruktionen (den „richtige[n]" Wörtern) und der leiblich fundierten Praxis – konkreter: spezifischen Leibschemata – herzustellen. Es kommt dabei, folgt man Birgits Darstellungen, zu einer Kopplung zwischen symbolischen Inhalten (z. B. der Rede vom „Kosmos"), die sich in einer unmittelbaren Reaktion des Körpers („mein Körper macht viel dann auch von alleine") und spezifischen „Empfindungen" manifestiere.

Birgit müsse – das wird auch an der Differenzierung zwischen einem personalen handelnden Ich und ihrem Körper deutlich – nichts tun, sondern es ist ihr Körper, der agiert und fühlt. Auf meinen Hinweis, dass es allerdings auch andere Instruktionen, wie beispielsweise die „Wurzelmetapher", gebe, die für mich als Novizen „anschaulicher" wären und die es mir ermöglichen würden, „irgendwie konkrete Anstrengungen [zu] unternehmen" das Gesagte umzusetzen, auch wenn es mir im Nachhinein schwerfiele, mein Tun zu verbalisieren, entgegnet Birgit Folgendes:

> Birgit: Naja, also weil für mich ist halt auch nicht viel Unterschied, ob ich mich jetzt mit der Erde verbinde oder ob ich mich mit dem Kosmos verbinde, das eine ist halt nach oben und das andere ist eher so nach unten gerichtet.

Ich hake nach:

> Ich: Ja aber Wurzeln schlagen und so da- das ist irgendwie
>
> Birgit: Also wei- weil man sich mehr darunter, also man hat halt einen Baum, also man kann es sich besser vorstellen meinst jetzt, oder man hat mehr Bezug dazu vielleicht (I: Ja, ich denke schon). Ja=ja, das stimmt schon, also das, da gebe ich dir auch Recht, weil das war bei mir auch zuerst, also, das ist zuerst gegangen und dann irgendwann kommen so Erfahrungen, also, wo es dann halt vielleicht in d-, Richtung Spiritualität geht @oder so@ (I: Mhm) also so, ahm, ja schon so, mehr nach oben und das ist ja auch eben dieses, dieses Kronenchakra zum Beispiel (I: Mhm, ja) was, ah ja, wo ich ja auch lange, also ich hab überhaupt lange zu den Chakren, ich hab mir immer gedacht, wofür braucht man das? (I: Ja) Oder, das war für mich, da war ich ein bisschen, weiß nicht warum, aber da hab ich mir immer gedacht, das ist für mich nicht wichtig oder das brauche ich nicht und das ist aber jetzt […] für mich sehr spürbar und, und das, also wie wenn=es halt so Tore sind oder Öffnungen und da ver- verbindet man sich halt @, oder da, da spürt man halt die Verbindung, wird sie halt erfahrbar (I: mit) zum Beispiel (I: mit) mit dem Kosmos, also mit dem Kosmos spür ich es halt über das Kronenchakra, also über den über den Bereich (I: Aha) und wenn ich jetzt, wenn ich jetzt denken würde an Wurzeln, dann wäre es halt auch vom Wurzelchakra, also in in dem Bereich halt einfach wie man immer das auch nennt
>
> Ich: […] woher soll ich denn wissen gewissermaßen, dass der Kosmos mit dem Kronenchakra in irgendeinem Zusammenhang steht
>
> Birgit: Naja, das ist halt, also da, das ist halt auch das Konzept, das ich jetzt hab, dadurch ich immer wieder mit Chakren konfrontiert worden bin, obwohl ich es gar nicht @wollte@ (I: Ja ja). Also weißt, (I: Ja=ja) […] da ist halt und da ist halt dann das Chakra oder so, aber irgendwie dadurch, dass ich=es halt in dem Bereich spüre, aber jetzt weiß ich nicht, spüre ich es deswegen, weil ich dieses Konzept kenne, oder spüre ich es deswegen, weil=es so ist?

Obwohl sich auch Birgit selbst nicht genau erklären kann, inwiefern ihr kognitives Wissen um „Konzepte", die Chakren, dazu beiträgt, dass sie bei den entsprechenden Instruktionen bestimmte Körperregionen „spürt", so geben ihre Ausführungen doch zentrale Hinweise darauf, dass ein kompetentes Agieren in der sozialen Welt der Atemarbeit sozialisatorische Karrieren und auch eine entsprechende Bereitschaft zur Voraussetzung hat, sich auf unterschiedliche Praktiken und theoretische Konzepte (und den mit ihnen verbundenen Plausibilitätsansprüchen) einzulassen. Man

erarbeitet sich nach und nach Leibschemata, die zu den atemarbeitsspezifischen Ethnokategorien ‚passen'. Die Verbindungen werden – wie es scheint unwillkürlich – nach und nach verfestigt (ähnlich wie es auch beim Beispiel der Kopplung zwischen Ausatem und dem Entspannen zutage getreten ist, das allerdings hinsichtlich der erforderlichen Leibschemata ohne Zweifel alltagsnäher operiert). Bestimmte Leibschemata werden Teil von sich in Praktiken entfaltenden „Wirkungs- und Verweisungszusammenhänge[n]" (Scheffer 2017: 487).

Auch wenn dies auf der Grundlage des Interviews nicht im Detail nachvollzogen werden kann, so sind in diesem Zusammenhang insbesondere Birgits Hinweise zu den Chakren (vgl. auch S. 100, Anm. 14) äußerst instruktiv. In Birgits Fall hat es das, wie sie selbst sagt, „Konzept" des Chakras und die damit verbundenen körperlichen Empfindungen erlaubt, gleichsam eine Brücke zwischen der abstrakten Rede vom Kosmos und einem dazu passenden Leibschemata zu bauen bzw. ein solches gegebenenfalls überhaupt erst zu finden. Möglich erscheint dies deswegen, weil den Chakren – anders als dem Kosmos – relativ klar lokalisierbare körperliche „Empfindungen" korrespondieren, die nicht nur in kodifizierter Form vorliegen, sondern auch bei den entsprechenden Übungen relativ genau beschrieben werden (so wird das Kronenchakra etwa in der Scheitelgegend lokalisiert).[12] Während die Rede von „Erdung" oder vom Verbinden mit dem „Kosmos" also bestenfalls allgemeine Orientierungen (oben – unten) bietet, ermöglicht es die Verbindung zwischen Chakren und spezifischen Leibschemata (in Form des Spürens bestimmter Körperregionen), sozusagen die praktische Lücke zwischen abstrakten Konzepten und konkreten Verhaltensrepertoires zu füllen bzw. beides miteinander zu verschränken.

In der Atemarbeit greifen somit konkretes leibliches Tun und die symbolischen Konzepte auf komplexe Art und Weise ineinander. Nach und nach lassen sich – im Falle des Gelingens – stabile Verbindungen zwischen diesen beiden praktisch relevanten Aspekten der Atemarbeit etablieren. „Die Verfestigung zeigt sich dort, wo Elemente zu einer unauflösbaren, sich wechselseitig informierenden, selbsttragenden (interdependenten) Einheit zusammen wachsen" (Scheffer 2013: 108). Dabei gilt generell: Auch wenn die Atemlehrer*innen nicht immer im Detail sagen, was man tun soll, so stecken doch die verschiedenen symbolischen Hinweise und Konzepte einen (groben) Rahmen ab. Innerhalb dessen kann man sich als passend empfundene Leibschemata erarbeiten oder bereits erworbene Leibschemata (die wiederum spezifischen Konzepten korrespondieren können) mit (anderen) abstrakten Konzepten verbinden (vgl. auch Pagis 2010 am Beispiel der Meditation sowie Lande 2007; Müller 2015: 276 ff.). Es entsteht gleichsam ein ganzes Netz aus affektiv-sinnlichen Erfahrungen und damit verknüpften symbolischen Inhalten, das sich an seinen Knotenpunkten verdichtet – wobei diese Knotenpunkte als habituelle Anschlussaktivitäten im Modus impliziten Wissens erfahren werden. Wichtig ist dabei: Die Konzepte werden eben nicht lediglich kognitiv verstanden, sie werden zu „*embodied* concept[s]" (Pagis 2010: 472; Hervorh. A.A.; vgl. auch Merleau-Ponty

---

[12] https://wiki.yoga-vidya.de/Chakra#Die_sieben_Hauptchakras.2C_ihre_Zentren_und_ihre_Kshetras (letzter Zugriff: 06.06.2020).

1974 [1945]: 275 ff., 458 f.). Bei Noviz*innen hingegen erscheinen die Verbindungen bisweilen (noch) weniger dicht und fixiert; das Netz ist (noch) etwas löchrig.

(c) Irritierte Anschlüsse (am Beispiel störender Gedanken)
Im Falle gelungener Anschlussaktivitäten erscheinen die Situationen determiniert. Die unterschiedlichen Elemente passen zueinander. Leibschemata müssen nicht bewusst intendiert erzeugt werden, sie drängen sich förmlich auf, sie liegen nahe. Im Falle eines Nicht-anschließen-Könnens hingegen sind die Situationen maximal indeterminiert (vgl. Dewey 1942[13]): Es gibt nicht mal eine lose Verbindung zwischen Instruktion und einem dazu passenden Verhaltensrepertoire. Fasst man die Unterscheidung zwischen determinierten und indeterminierten Situationen nicht als eine kategoriale Differenz, sondern als eine graduelle auf, die überdies dynamisch umschlagen kann, dann bilden determinierte und indeterminierte Situationen folglich die beiden Pole eines Kontinuums, innerhalb dessen sich leibliche Anschlussaktionen vollziehen können. In der Folge beschäftige ich mich mit zwei Formen von prekären Anschlüssen, die zwischen den beiden Polen verortet werden können. Denn auch in der Atemarbeit gibt es einerseits Situationen, die ihren determinierten Status aufgrund von Irritationen unterschiedlicher Art einbüßen und andererseits solche, die sich sozusagen als (re-)determinierungsbedürftig erweisen.

Der erste Fall liegt dann vor, wenn eine Anschlussaktivität zwar prinzipiell gelingt, weil die entsprechenden Leibschemata verfügbar sind, sich der nachfolgende Vollzug aber als problematisch erweist. Man scheitert also nicht schon am Setzen der Anschlussaktivität selbst, sondern daran, dass die Ausführung in der Folge nicht auf Dauer gestellt werden kann. Hierzu ein empirisches Beispiel für eine Störung aufgrund des Auftretens von Gedanken (vgl. hierzu auch Ehrensperger 2020: 169 ff.) – einem Problem, dem ich während meines Tuns immer wieder begegnen sollte:

> Manfred: Genau. Und dann kannst du die Aufmerksamkeit einmal in die Füße bringen. (-- -- --) Sodass du von innen her deine Füße spürst (-- --), auch verbunden mit dem Gewicht, dass sie auf die Unterlage ausüben. Also wie sie leicht in die Unterlage sinken mit (-- --) dem Gewicht, dass sie einfach haben. (-- -- --) Und du kannst dir vorstellen, dass (-- -- -- --) Spannungen, die vielleicht jetzt in den Füßen sind (-- --), in die Unterlage abfließen. (-- -- --) Dass sich die Füße ein Stück mehr entspannen können.
>
> *Schon zu Beginn dieser Anleitungen fällt es mir schwer, den Fokus der Aufmerksamkeit auf die von Manfred angesprochenen Körperteile bzw. Körperregionen zu richten. Immer wieder werden die Versuche durch kurze Gedankengänge unterbrochen, die unter anderem auch diese ‚Fehlversuche' – sinngemäß gesprochen: „Das klappt nicht." – zum Inhalt haben […]. Überhaupt kam es während der ‚Hinführung' immer wieder zu wechselnden Episoden zwischen dem Gefühl, die Aufmerksamkeit augenblicklich fokussieren zu können, und*

[13] „I spoke of some situations […] as perplexed, troubled, unsettled, open, imbalanced, in the hope that some adjective might induce readers to call up for themselves the kind of situation to which the word ‚indeterminate' is applied […]. I might also have used […] such words as insecure, precarious, even *uncertain*, not indeed in its cognitive sense but in the sense in which it is said that a man's footing is unsure" (Dewey 1942: 295).

> *dem Gefühl, dass ich eine Fokussierung der Aufmerksamkeit aufgrund des Auftretens von Gedanken nicht zustande bringe.* [ES-1]

Das Problem besteht hier nicht darin, dass es mir nicht gelingen würde, prinzipiell an Manfreds Instruktionen anzuschließen. Es ist vielmehr sekundärer Natur: Es betrifft die Herstellung einer *kontinuierlichen* Fokussierung auf jene von Manfred angesprochenen Körperregionen. Hier passiert also genau das, was Manfred im Vorgespräch bereits kommunikativ antizipiert und damit als mögliches Problem markiert hat (siehe 6.1): Es treten Gedanken auf, die meine Versuche der Herstellung einer stabilen Aufmerksamkeitsfokussierung unterminieren. Dies geschieht freilich nicht in von mir intendierter Weise. Die Gedanken drängen sich auf, sie drängen gleichsam *in* die Situation. Das praktische Problem, das sich aus der Perspektive des Teilnehmers stellt, ist dabei folgendes: Gedanken beanspruchen Aufmerksamkeitsressourcen für sich, die eigentlich – gemäß der Instruktionen Manfreds und dem allgemeinen Telos der Atemarbeit – für die Herstellung eines gefühlten, selbstbezüglichen Hier und Jetzt benötigt würden. Es ist nicht der eigene Körper, der leibliche Vollzug, der hier Gegenstand der Aufmerksamkeit ist, sondern die symbolischen Inhalte reflexiver Prozesse. Gedanken stellen also unerwünschte Aufmerksamkeitsobjekte dar, insofern sie den angestrebten Gegenwartsbezug irritieren.

Deutlich wird dies im obigen Beispiel insbesondere anhand des Inhalts der Reflexionen: Sie referenziert auf unmittelbar Vergangenes, nämlich die eigenen Fehlversuche, denen gegenüber ich eine reflexiv-evaluative Haltung einnehme („Das klappt nicht."). Es kommt nicht nur zu einer Ab-, sondern auch zu einer Rückwendung, die zeitlich über die gegenwärtige Situation hinausweist. Das wahrnehmbare Hier und Jetzt bricht temporär zusammen. Die Möglichkeit, prinzipiell anschließen zu können, stellt also keineswegs sicher, dass auch der *nachfolgende* praktische Vollzug gelingt und aufrechterhalten werden kann. Die Situation wird von einer determinierten zu einer temporär indeterminierten. Die Praxis ist ‚brüchig' und bedarf kontinuierlicher ‚Reparaturen' in Form von Refokussierungen. Sie changiert zwischen einem Gefühl des Gelingens und einem Gefühl des praktischen Scheiterns.

(d) Fragile Anschlüsse: Ad-hoc-Anschlüsse

Als vergleichsweise fragile, tendenziell von einem Scheitern bedrohte Situationen erweisen sich auch solche, in denen kein vollständiger *match* zwischen den Instruktionen und den leiblichen Anschlussaktivitäten gegeben ist. Die Instruktionen geben zwar eine prinzipielle Orientierung, aber es bleibt eine ‚Lücke', die praktisch ausgefüllt werden muss. Die Situation ist also nicht vollständig, sondern lediglich teildeterminiert. Das schafft, wie zu zeigen sein wird, einerseits bestimmte praktische Gestaltungsspielräume, aber auch gewisse Zwänge. Veranschaulichen möchte ich dies anhand eines Beispiels, in dem ein leibliches Andocken an das Gesagte zunächst – innerhalb einer kurzen Zeitspanne – nicht gelingt, die Atemlehrerin allerdings unmittelbar im Anschluss eine weitere Instruktion einbringt und das vorher Gesagte somit weitestgehend und praktisch hinreichend spezifiziert:

> Lisa: Und jetzt bitte ich dich, dass du dich ganz bewusst auf deinen Brustkorb konzentrierst und versuche, in die reine Brustatmung überzugehen
>
> *An diesem Punkt denke ich kurz (sinngemäß), dass ich ja eigentlich noch gar nicht weiß, durch was sich die „reine Brustatmung" handlungspraktisch auszeichnet. Ich habe zwar eine grobe Vorstellung davon, aber bisher hat die Unterscheidung zwischen Bauch- und Brustatmung in meiner Atem-Praxis keine Rolle gespielt.* [AS]

Ersichtlich wird anhand des Beispiels, dass mir in dieser Situation – ähnlich wie beim obigen „Kosmos"-Beispiel – keine als passend empfundenen Leibschemata zur Verfügung stehen, die ich unmittelbar mobilisieren hätte können (was u. a. auch Reflexionsprozesse anstößt – „denke ich kurz"): Ich bin mit einer neuen praktischen Anforderung konfrontiert und überdies stellt mir die Atemlehrerin keine hinreichend expliziten Hinweise zur Verfügung, um in situ eine passende Anschlussaktivität generieren zu können (ich habe lediglich eine „grobe Vorstellung"). Ich weiß nicht (wie genau) weiter. Glücklicherweise nimmt die Atemlehrerin kurz darauf eine verbale Spezifikation in Form einer praktischen Erklärung vor:

> Lisa: (-- -- -) sodass die Bauchdecke ruhig bleibt, entspannt, nur der Brustkorb sich weitet, bis hinauf zu den Schultern (-- -- -- -- -- -- -- --)

Ich greife ihre Erklärung dankbar auf:

> *Das „sodass die Bauchdecke ruhig bleibt" war für mich das entscheidende Stichwort, was die praktische Umsetzung der Brustatmung anlangt. Ich versuche nun, die Bauchmuskulatur so ruhig wie möglich zu halten und die Luft vor allem in den Brustbereich strömen zu lassen, sodass sich eben vor allem die Brustmuskulatur bewegt – obwohl es teilweise gar nicht so einfach ist, lediglich zu erspüren, wie gut dies gelingt. Ich spüre zwar eine klare Veränderung, aber wie viel oder wenig sich nun der Bauch mitbewegt, lässt sich nur sehr schwer abschätzen. Es wäre fast notwendig, denke ich mir, dies auch visuell nachvollziehen zu können.*

Lisa liefert mit ihrer nachgeschobenen Instruktion eine Konkretion des *Wie* der Anschlussaktivität („sodass die Bauchdecke ruhig bleibt, […] nur der Brustkorb sich weitet"). Dieser Hinweis ermöglicht es mir zumindest, einen *Versuch* zu unternehmen, zu den Instruktionen passende Leibschemata *situativ* zu entwickeln, ja diese förmlich zu finden. Deutlich wir hier jedoch auch, dass die Atemlehrerin keine Hinweise darauf gibt, was unter „ruhig" oder „entspannt" zu verstehen ist bzw. wie sich beides anfühlen soll. Dem korrespondierend bleibt auch bei mir in praktischer Hinsicht eine Ungewissheit bestehen: Es ist „nicht so einfach […], lediglich zu erspüren, wie gut dies [die Bauchmuskulatur möglichst nicht zu bewegen; A.A.] gelingt. Ich spüre zwar eine klare Veränderung, aber wie viel oder wenig sich nun der Bauch mitbewegt, lässt sich nur sehr schwer abschätzen". Insofern es darüber hinaus auch keine externe Bewertungsinstanz oder andere Möglichkeiten der Kontrolle (wie visuelle Formen der Beobachtung oder eine konkrete Rückmeldung Lisas) gibt, bedarf es gewissermaßen unausweichlich einer praktischen Spezifikation im Vollzug. Es stehen keine ‚objektiveren' Kriterien zur Verfügung. Ich bin

förmlich dazu gezwungen, eine passende Anschlussaktivität im Trial-and-Error-Modus praxisimmanent zu kreieren: Die Aufmerksamkeit ist auf die Bauchdecke gerichtet. Ich taste mich in der Folge spürend – gleichsam experimentell – an die ‚passenden' Leibschemata heran und *muss* letztlich auch für mich selbst fühlend bestimmen, ob und wann „ruhig" auch in einem individuell und affektiv *erfahrbaren* Sinne realisiert ist. Ad-hocing (vgl. Garfinkel 1967: 21 f.) meint vor diesem Hintergrund, dass man praktische Vollzüge unter Bedingungen praktischer Ungewissheit aus der Situation heraus und quasi-experimentell vervollständigt und weiterspinnt. Das ist in einem gewissen Sinne riskant und birgt immer auch die Gefahr des Scheiterns.

6.4 Fazit

Die Interaktionsordnung der Atemarbeit bewegt sich – während der Phase des eigentlichen Atmens – in zwei wesentlichen Hinsichten an den Rändern des Kommunikativen. Erstens erfolgt die sprachliche Kommunikation zwischen den Atemlehrer*innen und den Klient*innen zumeist unidirektional: Die Atemlehrer*innen instruieren, die Klient*innen versuchen das Gesagte leiblich-praktisch umzusetzen. Es ist nicht ein kommunikativer *Austausch* im Sinne eines Reziprozitätsmodells von Kommunikation, der hier beobachtet werden kann. Die kommunikativen Aktivitäten sind primär darauf ausgerichtet, eine leibliche Selbstbezüglichkeit auf Seiten der Klient*innen zu ermöglichen. Dies wird besonders am Fall der expliziten Negation von Reziprozitätsnormen deutlich: Selbst wenn sie gefragt werden, sollen die Klient*innen nur dann antworten, wenn dies der Zielsetzung, ein gefühltes Hier und Jetzt zu erzeugen, nicht hinderlich ist. Der Fokus gilt dem eigenen Tun und der Entwicklung einer auf Dauer gestellten, nach ‚innen' gerichteten Form des Wahrnehmens.

Die Interaktionsordnung der Atemarbeit erweist sich zweitens als vergleichsweise schweigsam und bewegungsarm. Dies trifft nicht nur auf das Schweigen der Klient*innen zu. Auch das langsame und bedächtige Sprechen der Atemlehrer*innen zeichnet sich durch viele und lange Pausen aus, die sich im Laufe der Sitzungen ausdehnen, bis sich die Atemlehrer*innen schließlich für einen längeren Zeitraum (sprachlich-)kommunikativ weitestgehend aus der Situation zurückziehen. Durch die Pausen – also durch Abwesenheit von Kommunikation – wird ein ‚Raum' geschaffen, in dem die Klient*innen weitgehend sich selbst überlassen bleiben. Das bedeutet auch: Ihre Aufmerksamkeit wird in auditiver Hinsicht nicht mehr beansprucht. Sie ist für die Beobachtung des eigenen Tuns reserviert. Die Atemarbeit verfährt aber nicht nur relativ schweigsam, sondern auch in visueller Hinsicht stark reduziert. Die Anschlussaktivitäten der Klient*innen zielen nicht darauf, körperliche Darstellungen zu produzieren und damit das eigene Tun performativ zur Schau zu stellen. Die in der Atemarbeit zu kultivierende Form von Körperlichkeit zielt vielmehr darauf, einen Körper hervorzubringen, der als ‚Instrument' des *leiblichen Erfahrens* in Anspruch genommen werden kann.

In diesem Sinne negiert die Atemarbeit zwar keineswegs die in verschiedenen praxistheoretischen, aber auch wissenssoziologischen Ansätzen betonte Einsicht, dass „jedes Tun eine stets mitlaufende kommunikative Seite hat, mit der es anzeigt, was es für ein Tun ist" (Hirschauer 2016a: 55). Gleichwohl wird an ihr aber besonders deutlich, dass selbst ein breiter Kommunikationsbegriff, wie er etwa im Anschluss an die Ethnomethodologie vertreten wird, der alle Formen körperlichen (An-)Zeigens als ein Kommunizieren begreift (siehe 2.3.2), es nicht erlaubt, die *handlungspraktisch relevanten* Aspekte der Praktik der Atemarbeit zu erfassen.[14] „The activities whereby members produce and manage settings of organized everyday affairs" sind eben – anders als Garfinkel (1967: 1) programmatisch argumentiert – *keineswegs identisch* „with members' procedures for making those settings ‚account-able'". Die ‚Öffentlichkeit' von Praktiken hat offensichtlich ihre Grenzen. Die Berücksichtigung nicht-kommunikativer, aber individuell *erfahrbarer* Dimensionen des Tuns ist damit nicht allein theoretisch induziert, sondern in den praktischen Relevanzen und Selektivitäten sozialer Aktivitäten selbst verortet. Insofern also Praktiken nicht bei der Haut Halt machen, sollte es auch unser Verständnis von Sozialität nicht.

Gleichwohl wird an der Atemarbeit ebenso deutlich, dass kommunikative und nicht-kommunikative, aber auch symbolische und nicht-symbolische Dimensionen des Tuns mehr oder weniger eng miteinander zusammenhängen (können).[15] Aus der Klient*innenperspektive betrachtet bedeutet dies: Eine zentrale praktische Herausforderung der Atemarbeit besteht darin, das Kommunizierte handlungspraktisch umzusetzen – konkreter: die verbalen Instruktionen in die Praxis zu *übersetzen* und derart die mediale Transformation vom Gesprochenen zum leiblichen Vollzug zu meistern (vgl. hierzu auch McIlwain/Sutton 2013; Müller 2015; Pagis 2010). Die Konstitution von Bedeutungen vollzieht sich dementsprechend wesentlich an den Schnittstellen zwischen symbolisch-performativen Dimensionen und den im wahrsten Sinne des Wortes *er-spürten* Anschlussaktivitäten der Klient*innen. Die Klient*innen sind, mit Merleau-Ponty (1974 [1945]: 209; Hervorh. A.A.) gesprochen, dazu aufgefordert, nicht eine „kategoriale", sondern eine „*konkrete* Einstellung" zum Gesagten zu etablieren (vgl. auch Waldenfels 2000: 138 ff.): Es geht nicht um intellektuelles Verstehen, sondern um leibliches Erfahren, um eine *ge- und erlebte Verkörperung* der Instruktionen.

Welche Art von Verbindungen dabei etabliert werden können und ob sich diese als einigermaßen stabil erweisen, hängt wesentlich davon ab, ob eine praktische Korrespondenz zwischen den Instruktionen und den als passend empfundenen Leibschemata besteht bzw. ob eine solche hergestellt werden kann. Diese manifestiert sich in einer gefühlten Passung zwischen dem Gesagten und dem eigenen Tun.

---

[14] Zur Kritik an einer Verkürzung von Kommunikation bzw. Interaktion auf auditive und visuelle Verhaltensdimensionen vgl. Meyer 2014; Meyer/Meier zu Verl/von Wedelstaedt 2016; Streeck 2013.

[15] Zur theoretischen Bestimmung von Symbolizität und Reflexivität siehe Abschnitt 2.3.3. Wichtig ist hierbei vor allem die Abstraktion von nicht-reflexiven, sozusagen ‚unmittelbar'-leiblichen Erfahrungen durch den Gebrauch symbolischer Ressourcen wie der Sprache.

Eine derartige erlebte Passung ist allerdings kein Selbstläufer. Sie bewegt sich vielmehr zwischen den Polen einer als gelungen erlebten Anschlussaktivität im Modus impliziten Wissens einerseits und – wie im Falle des „Kosmos"-Beispiels – der Erfahrung, dass passende Leibschemata schlicht fehlen und man folglich nicht an die Instruktionen anschließen kann, andererseits. Dass die Verbindungen zwischen dem Gesagten und den leiblichen Anschlussaktivitäten insbesondere bei Noviz*innen mitunter wenig stabil sind, wird auch daran deutlich, dass Anschlussaktivitäten entweder gestört werden können (zum Beispiel durch das Auftreten von Gedanken) oder diese nicht unmittelbar praktisch verfügbar sind. Die Situation ist *in*determiniert und damit (re-)determinierungsbedürftig.

Symbolische bzw. reflexive Anteile des Tuns einerseits und affektiv-sinnliche andererseits sind zwar als unterscheidbare Modi der Selbst- und Welterfahrung zu betrachten, die als solche auch in der Erfahrung verankert sind: So fühlt es sich etwa anders an, ob man über Dinge nachdenkt, über diese spricht oder ob man sie in situ erfährt. Aber Symbolisches und Leiblichkeit stehen nicht im Gegensatz zueinander (vgl. auch Shilling 2018). Entsprechend sollte man auch in theoretischer Hinsicht – selbst wenn man primär an Fragen praktizierter Körperlichkeit interessiert ist – nicht von einem Entweder-oder starten oder gar das Symbolische gegen das Körperlich-Materielle ausspielen. An den teils fragilen Verbindungen zwischen den verbalen Instruktionen der Atemlehrer*innen und den leiblichen Anschlussaktivitäten der Klient*innen wird deutlich, dass es eines Denkens im Modus des Sowohl-als-auch bedarf. Für die Interaktionsordnung der Atemarbeit ist entscheidend: Es sind die Erklärungen und Instruktionen der Atemlehrer*innen, die einen kommunikativen Raum dafür schaffen, passende vorhandene Leibschemata zu mobilisieren oder aber neue zu entwickeln. Erfahrungen können allerdings nicht herbeigeredet werden. Es bedarf auch anschluss*fähiger* Körper. Sofern diese (noch) nicht anschlussfähig sind, müssen sie leiblich anschlussfähig gemacht werden. Im Idealfall entsteht ein engmaschiges Netz zwischen kommunizierten symbolischen Inhalten und diesen korrespondierenden Leibschemata. Wie selbst die Atmung – also nicht gerade das, was man gemeinhin mit Sozialität assoziiert – zum Teil eines solchen Netzes werden kann, dem wende ich mich im folgenden Kapitel ausführlicher zu.

7 Atem-Erfahrungen machen: Erfahrungsordnung und Kompetenzproduktion

Im diskursanalytischen Teil der Arbeit habe ich gezeigt, dass das Atmen im Rahmen der Atemarbeit von den Anbieter*innen als eine zu erlernende Kulturtechnik begriffen wird. Als wesentlich erwies sich dabei das Argument, dass das alltägliche Atmen einer diskursiven Rekonfiguration unterzogen und derart das Wissensobjekt „Atem" als solches erst hervorgebracht wird (4.3). Das vorliegende Kapitel nimmt das Thema der Rekonfiguration nun auf der Ebene des praktischen Vollzugs wieder auf. Im ersten Teil des Kapitels (7.1) frage ich danach, wie ein unbestimmtes, oft auch unbemerkt bleibendes alltägliches Atmen zum Atmen der Atemarbeit gemacht wird. Mein Erkenntnisinteresse lautet: Mittels welcher praktischen Operationen und Interventionen wird das Atmen derart praktisch rekonfiguriert, dass eine erlebbare „Atem"-Erfahrung daraus resultiert? Wie sich zeigen wird, stellt der Atem nicht nur ein *Produkt* atemtherapeutischer Praktiken dar. Er ist ebenso als zentrales Organisationsprinzip oder anders ausgedrückt: als *Mittel* leiblichen Erfahrens zu verstehen. Vor diesem Hintergrund gilt es zu analysieren, auf der Grundlage welcher praktischen Strategien eine atemarbeitsspezifische „Erfahrungsordnung" (Waldenfels 2004: 118) etabliert wird, die wesentlich auf verschiedenen Formen der Erzeugung einer bewussten Wahrnehmung beruht.

Dabei wird zugleich ersichtlich, dass sich die Kultivierung des Atmens in der Atemarbeit nicht nur im Rahmen praktischer Anforderungen, sondern auch in einem *normativen* Raum bewegt. Deutlich wird dies daran, dass man als Klient*in die Erfahrung machen kann, ‚richtig' oder ‚falsch' zu atmen. Das zweite Erkenntnisinteresse des vorliegenden Kapitels (7.2) besteht folglich darin, zu zeigen, wie in der Atemarbeit leibliche *(In-)Kompetenz*, im Sinne eines als normativ angemessen erachteten Tuns, produziert wird. Die Beantwortung dieser Frage ermöglicht es, die bisherigen Ausführungen – insbesondere das oben (6.3) erläuterte Verhältnis zwischen den Instruktionen und den Anschlussaktivitäten – insofern weiterzudenken und zu spezifizieren, als ich nunmehr zeige, wie die Produktion eines als ‚gelungen' erfahrenen Atmens oder auch ‚passender' Anschlussaktivitäten empirisch zum Thema gemacht werden kann. Dazu ist es notwendig, darzulegen, wie

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_7

(In-)Kompetenz in einem praxeologischen Ansatz theoretisch bestimmbar ist. Dies liefert die analytischen Mittel für eine komparativ angelegte empirische Rekonstruktion der Kompetenzproduktion in der Atemarbeit.

7.1 Der Atem als Organisationsprinzip des Erfahrens

7.1.1 Vom alltäglichen Atmen zum „Atem": Die Atemarbeit als Laboratorium des Erfahrens

Der Atem wird nicht nur diskursiv als Wissensobjekt hervorgebracht, er stellt auch ein affektiv erfahrbares ‚Objekt' dar, das nicht einfach selbstgegeben ist, sondern mittels verschiedener praktischer Operationen als solches erst erzeugt und von den Klient*innen erspürt werden muss (vgl. ähnlich für Kinesiologie und Reiki Grünenberg et al. 2013; Esala/Del Rosso 2011). Es geht, so kann man es mit Waldenfels (2004: 16) ausdrücken, nicht nur darum, „*daß* überhaupt etwas in der Erfahrung auftritt", sondern ebenso darum, „daß gerade *dieses und solches* aufritt *und nicht vielmehr anderes* und daß es *in einem bestimmten Zusammenhang* auftritt". Der Rückgriff auf den in der Wissenschaftssoziologie genutzten Begriff das Labors erweist sich als hilfreich dafür, um die Hervorbringung des Atems als ‚Objekt' der Erfahrung nachvollziehen zu können. Ich begreife die Atemarbeit mit Knorr Cetina entsprechend als ein Laboratorium leiblichen Erfahrens (vgl. auch Pagis 2010: 484). Wie bestimmt Knorr Cetina den Labor-Begriff?

Sie (Knorr Cetina 2002: 65; Hervorh. entfernt.) begreift Laboratorien als Kontexte, in denen eine „Herausbildung von Ordnungen" vorangetrieben wird, „die auf einer Veränderung und Steigerung mundaner Komponenten des Alltagslebens beruhen. In Laboratorien", so Knorr Cetina (ebd.), „werden Untersuchungsobjekte neu inszeniert, indem sie neuen zeitlichen und räumlichen Regimes unterworfen werden". Es findet also – darauf kommt es mir hier an – nicht nur eine raumzeitliche Rekontextualisierung statt, nämlich im Falle der Atemarbeit: eine Abkopplung vom Alltagsleben und dessen Verbindlichkeiten (siehe 5.2). Es kommt auch zu einer „‚*Kultivierung*'" von Naturobjekten" (ebd.: 47; Hervorh. A.A.) bzw. präziser: dem, was sozialweltspezifisch jeweils als „natürlich" verstanden wird (siehe 4.3.2). ‚Objekte' des Alltagslebens – hier: das Atmen – werden transformiert, indem sie auf eine spezifische Art und Weise modelliert und einer bestimmten Verfahrensordnung unterworfen werden.

Der analytische Fokus dieses Kapitels liegt also darauf, dass das alltägliche Atmen in der Atemarbeit nicht so bleibt, wie es ‚normalerweise' ist. Dies geschieht dadurch, dass – so die diskursive Logik des Feldes – Potenziale realisiert werden sollen, die zwar im alltäglichen Atmen sozusagen angelegt sind, aber durch die eben erwähnte Modellierung erst zur Geltung gebracht werden können. Das unbestimmte und ‚unkultivierte' alltägliche Atmen ist eben nicht mit dem gleichzusetzen, was

in der sozialen Welt der Atemarbeit als „Atem“ bezeichnet wird.[1] Im Prozess der Transformation kommt es zu einer selektiven *Akzentuierung* bestimmter Aspekte des alltäglichen Atmens. Zentral ist also die „Vorstellung, dass Objekte keine festen Entitäten darstellen, die entweder so, wie sie sind, genommen werden oder sich selbst überlassen bleiben müssen“ (ebd.: 45 f.). Der Laborbegriff sensibilisiert dementsprechend nicht nur dafür, dass die Modellierung als ein *Prozess* zu begreifen ist, indem der Atem über die Zeit hinweg praktisch entfaltet wird (vgl. hierzu auch Scheffer 2013, 2017). Er regt auch dazu an, danach zu fragen, wie mit ‚Vorhandenem‘ (der Atmung) umgegangen wird und was wie daraus in der Folge gemacht wird.

Mittels welcher praktischen Operationen, so lässt sich vor diesem Hintergrund fragen, wird das ‚normale‘, alltägliche Atmen nun praktisch so zu- und hergerichtet, dass es zum Atmen der Atemarbeit wird und derart als Vehikel des Erlebens fungieren kann? Wie und mittels welcher praktischen Prozeduren wird dem Atem eine wahrnehmbare Gestalt verliehen? Auch hierbei muss die Analyse den Blick wiederum vor allem auch auf die Instruktionen der Atemlehrer*innen richten. Sie geben den Rahmen vor, innerhalb dessen sich das Tun der Klient*innen vollzieht. Ebenso muss man aber auch sensibel dafür sein, wie die Klient*innen auf ihr *eigenes Tun* reagieren und welche Leibschemata sich im Laufe der Sitzung nach und nach entwickeln (können).

Ich stelle im Folgenden auf drei Formen der Rekonfiguration des alltäglichen Atmens ab. Dabei begreife ich die Hervorbringung von Atem-Erfahrungen wesentlich als ein Aufmerksamkeitsgeschehen, die soziale Welt der Atemarbeit somit als eine „Aufmerksamkeitskultur“ und ihre primäre Praktik als eine „Aufmerksamkeitstechnik“ (Waldenfels 2004: 11, 126; vgl. auch Ehrensperger 2020: 180 ff.). In einem ersten Schritt befasse ich mich mit der Frage, wie und mittels welcher Aufmerksamkeitspraktiken „der Atem“ als solcher *wahrnehmbar gemacht* und damit erst praktisch konstituiert wird und wie die Klient*innen an ihm *interessiert gemacht* werden (7.1.2). In einem zweiten Schritt beschreibe ich beispielhaft eine zentrale Prozedur des *Modellierens* der Atmung. Hierbei werden die Klient*innen dazu aufgefordert, das „normal[e]“ Fließen der Atmung (Manfred, ES-3) aktiv zu verändern und in diesem Sinne praktisch zu intervenieren – etwa indem sie die Atemintensität steigern (7.1.3). Und schließlich beschreibe ich eine Form der Rekonfiguration, die sich aus mehreren Komponenten zusammensetzt: einem *Loslassen*

[1] Die soziale Welt der Atemarbeit verfügt auch über eine Ethno-Theorie, in der zwischen „Atem“, „Atmen“ und „Atmung“ unterschieden wird. So heißt es in Ehrmanns (2004: 17) *Handbuch der Atemtherapie*: „Der Atem ist nicht gleich dem Atmen, dem bewusst oder unbewusst vollzogenen organismischen Tun jedes Menschen, und ist nicht gleich der Atmung, einem physiologisch beschreibbarem [sic] und objektivierbarem [sic] Vorgang. Vom Atem reden wir, wenn wir über den subjektiv erfahrbaren wie auch über den objektiv beobachtbaren Aspekt der Atmung hinaus weisen“. In der Praxis äußert sich dies darin, dass die Atemlehrer*innen in den allermeisten Fällen nicht von der „Atmung“ oder dem „Atmen“, sondern eben vom „Atem“ (und auch von „Einatem“ und „Ausatem“) sprechen, wenn sie die Klient*innen instruieren.

(dabei handelt es sich um eine einschlägige Ethnosemantik), einer Verbindung zwischen Ein- und Ausatemprozess und einer damit einhergehenden Dynamisierung des Aufmerksamkeitsgeschehens, die wesentlich auf einer Rhythmisierung aufruht. Diese Form des rekonfigurierten Atmens erweist sich als ein basales Vehikel der Produktion von Präsenz-Erfahrungen (7.1.4).[2] All diese praktischen Operationen gehen, wie zu zeigen sein wird, mit spezifischen Formen eines affektiven Wahrnehmens einher.

7.1.2 Wahrnehmbar- und Interessiert-Machen: Der Atem als ‚Objekt' der Aufmerksamkeit

Eine der wesentlichen Instruktionen der Atemlehrer*innen besteht darin, den „Atem" als ‚Objekt' der Aufmerksamkeit überhaupt erst relevant zu machen und derart die Klient*innen dazu anzuhalten, sich diesem aktiv zuzuwenden. Allerdings zeigt sich bei einer genaueren Betrachtung aus der Binnenperspektive des Teilnehmers, dass die praktische Hervorbringung des Atems nicht in einem aktiv gesteuerten Wahrnehmbar-Machen aufgeht. Zwei weitere Aspekte sind hierbei relevant: (a) Die Herstellung von Aufmerksamkeit impliziert, wie ich in der Folge zeige, auch *passive Anteile*. Will man also das Atmen der Atemarbeit ‚verstehen', dann gilt es, auch diese zu berücksichtigen. Hinzu kommt, dass sich die Instruktionen der Atemlehrer*innen nicht in einem Aufmerksam-Machen erschöpfen. Die Atemlehrer*innen zielen (b) auch darauf, die Klient*innen für das, was sie tun und wahrnehmen, zu *interessieren*.

(a) Aufmerksamkeiten herstellen
Fokussiert man auf die Instruktionen der Atemlehrer*innen, dann wird deutlich, dass es sich bei diesen um *gelenkte* Formen der Aufmerksamkeit, um kommunikative Praktiken der „Aufmerksamkeitssteuerung" (Waldenfels 2004: 48) handelt. Soll heißen: Das Herstellen von Aufmerksamkeit vollzieht sich zunächst nicht unwillkürlich, sondern als eine *Reaktion* auf die Instruktionen der Atemlehrer*innen; die Instruktionen haben Aufforderungscharakter (vgl. ebd.: 239 ff.). Sofern man prinzipiell an die Verbalisierungen anschließen kann, reagiert man zwar – im Idealfall – habituell auf das Gesagte, aber die Herstellung von Aufmerksamkeit erfolgt nichtsdestoweniger qua intentionaler Steuerung: Man versucht, die entsprechenden Aufmerksamkeitsfokusse *aktiv* zu setzen. Dies impliziert aber nicht nur eine intentionale Steuerung des Tuns, sondern – das ist wesentlich – ebenso eine Orientierung daran, welche Wahrnehmungsobjekte die Atemlehrer*innen sprachlich vorgeben.

[2] Ich orientiere mich hier zwar wiederum grob an der Chronologie der Atemsitzungen. Gleichwohl sind die unterschiedlichen Formen der Hervorbringung von Atem-Erfahrungen im praktischen Tun keineswegs derart klar voneinander unterschieden, wie es hier – der Darstellung wegen – suggeriert wird. So können beispielsweise die Aufforderungen, die Aufmerksamkeit auf den Atem zu lenken und praktisch zu intervenieren, durchaus in einer Instruktion miteinander verbunden sein.

Was im Detail wahrgenommen werden soll, wird von den Atemlehrer*innen mehr oder weniger konkret artikuliert.

Dabei sind zunächst solche wenig spezifischen Instruktionen zu beobachten, mittels derer lediglich – das heißt, in relativ pauschaler Art und Weise – dazu aufgefordert wird, sich „dem Atem" zuzuwenden. So weist Manfred beispielsweise darauf hin, „einfach den Atem zu spüren (-- -- -- --), wie er jetzt im Moment gerade fließt" (ES-6). Oder er fordert dazu auf, „ganz mit der Aufmerksamkeit zum Atem [zu] gehen (-- -- --), auch spüren, wie der Atem einströmt und ausströmt" (ES-5). Was der Atem ist bzw. sein soll, bleibt dabei relativ offen. Die Verbalisierungen sind – abgesehen von den Hinweisen auf das Fließen und das Ein- und Ausströmen des Atems – vergleichsweise unspezifisch. Das wird auch anhand meiner Anschlussaktivitäten deutlich. An die zuletzt genannte Instruktion schließe ich folgendermaßen an:

> *Wie auch bereits in den Sitzungen zuvor, interpretiere ich Manfreds Instruktionen so, dass ich meine Aufmerksamkeit auf jene Bereiche richte, in denen ein* Luftstrom *spürbar ist – also beim Atmen durch die Nase vor allem auf den Nasenbereich – und durch die mit dem Atmen verbundenen* Muskelbewegungen *– etwa das Heben und Senken des Brustkorbs.* [ES-5]

Die Konkretion der Instruktion wird in derartigen Fällen also implizit an die Klient*innen delegiert, die entweder auf der Grundlage einschlägiger alltäglicher Wissensbestände oder (was in dem obigen Beispiel der Fall zu sein scheint – „Wie auch bereits in den Sitzungen zuvor…") atemarbeitsspezifischer Vorerfahrungen operieren und das Gesagte sozusagen in der Praxis leiblich ‚finalisieren'. Selbst bei völlig ahnungslosen Neulingen wird die Anschlussaktivität aber vermutlich – sollten die Instruktionen *prinzipiell* verstanden werden – nicht völlig beliebig ausfallen. Man wird seine Aufmerksamkeit wohl kaum auf seinen linken großen Zeh lenken, wenn man dazu aufgefordert wird, mit dieser zum Atem zu „gehen". Deutlich wird an den Feldnotizen aber auch, dass es – aufgrund der Offenheit der Instruktionen – nicht nur *eine* Möglichkeit gibt, diese umzusetzen: So fokussiere ich sowohl auf den wahrnehmbaren Luftstrom als auch auf das mit dem Atmen verbundene Heben und Senken des Brustkorbs (oft ist es der Luftstrom beim Einatmen und das Senken des Brustkorbs und des Bauchraums beim Ausatmen).

Weitaus häufiger als derartige unspezifische Formen der Aufmerksamkeitssteuerung sind aber solche, in denen die Atemlehrer*innen explizite Fokussierungen benennen, an denen die Klient*innen ihr Tun ausrichten können. Hierzu zwei Beispiele:

> Manfred: Dass du jetzt einfach einmal das Einströmen oder Ausströmen des Atems *durch die Nasenlöcher* wahrnimmst. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --)
>
> *Das mache ich und es klappt im Vergleich etwa zur konzentrierten Wahrnehmung der Füße und Beine bei der Hinführung recht gut. Interessanterweise unterstützt mich der wahrnehmbare Luftstrom dabei, die Aufmerksamkeit ‚halten' zu können. Der Luftstrom erweist sich als ein praktisches Hilfsmittel, das mir in dieser Art und Weise bei der Wahrnehmung anderer Körperteile nicht zur Verfügung steht.* [ES-1]

> Manfred: Dass du jetzt einfach ganz bewusst den Atem wahrnimmst, (-- -- -- -) *die Atembewegung, wie sich die Brust hebt beim Einatmen und wie sie nach unten sinkt beim Ausatmen.* (-- -- -- -- -- -- --) Wie sich beim Einatmen *der Atemraum weitet* und beim Ausatmen *tief nach innen entspannt*. (-- --) Und dass es so gut es geht einfach (-- --) im- dass die Aufmerksamkeit immer beim Atem bleibt, (-- -- -) und immer wieder zurückkommt, wenn sie gerade woanders sich verloren hat.
>
> *Wie bereits in der vorangegangenen Sitzung beginne ich damit, den „Atem" vor allem dort wahrzunehmen, wo auch der Luftstrom am besten zu spüren ist – das heißt insbesondere im Bereich der Nase, aber auch im Bereich des Brustraums. Ohne dass ich sagen könnte warum und ohne dass ich dies intendieren würde, nehme ich heute aber – im Vergleich zur letzten Sitzung – auch den Bauchraum beim Einatmen viel stärker wahr. Die Wahrnehmung im Bauchbereich ist heute – viel stärker als zuletzt – in die Erfahrung des Einatems ‚integriert'.* [ES-2]

Insofern die Instruktionen Manfreds hier explizit *ganz bestimmte* Fokussierungen nahelegen (z. B.: „durch die Nasenlöcher", „wie sich die Brust hebt beim Einatmen und wie sie nach unten sinkt beim Ausatmen"), wird hier die Frage danach, was der Atem ist bzw. wo dieser wahrnehmungsräumlich zu verorten ist, für mich nicht als handlungspraktisches Problem relevant. Konkreter: Anders als bei dem obigen Beispiel ist es nicht notwendig, die Instruktionen in actu zu spezifizieren. Ich schließe vielmehr mit einer aktiven Steuerung der Aufmerksamkeit habituell – und damit in unproblematischer Weise – an das Gesagte an.[3]

Deutlich wird anhand der Feldnotizen aber ebenso, dass die Prozesse der Herstellung von Aufmerksamkeit sich nicht in einer aktiven Steuerung des Wahrnehmens erschöpfen: Die praktische Konstitution des Atems enthält ebenso *passive Formen der Aufmerksamkeit*. Diese werden in beiden Beispielen an den unwillkürlichen Anteilen des Aufmerksamkeitsgeschehens ersichtlich. So stellt sich beim ersten Beispiel die (kontinuierliche) Herstellung von Aufmerksamkeit nicht allein aufgrund einer intentionalen Regulierung – sozusagen einer gewollten Konzentration – ein. Es wird nicht nur aktiv ein bestimmter Wahrnehmungsraum von einem gerade noch unspezifischen Hintergrund abgehoben, sondern der wahrnehmbare Luftstrom erzeugt auch eine (zusätzliche) Aufmerksamkeits*bindung*, die nicht mehr durch meine aktive Zuwendung allein erklärbar ist. Konkreter: Während zwar die aktive Herstellung eines bestimmten Wahrnehmungsraums eine praktische Voraussetzung dafür ist, dass der spürbare Luftstrom zum Teil des Aufmerksamkeitsgeschehens werden *kann*, so sind es doch die affektiven Qualitäten auf Seiten des

[3] Dass sich die Anschlussaktivitäten *habituell* vollziehen können (was in den Feldnotizen indirekt zum Ausdruck kommt, da ich – anders als bei anderen Situationen – keinerlei Schwierigkeiten artikuliere), setzt voraus, dass man auch über ein grundlegendes anatomisches Wissen verfügt. Dies lässt sich vor allem ex negativo verdeutlichen: So fordert Manfred in meiner dritten Atemsitzung dazu auf, auch darauf zu achten „wie sich die Flanken bewegen beim Atmen" (ES-3). Ich halte in den Feldnotizen Folgendes fest: *Beim Wort „Flanken" merke ich auf, weil ich das Wort in Bezug auf den menschlichen Körper bisher noch nicht gehört hatte. Ich reflektiere kurz und komme zu der Ansicht, dass es sich hierbei wohl um den seitlichen Bereich des Oberkörpers handeln muss* – was, wie ich nachträglich feststellen konnte, allerdings nicht ganz korrekt ist, insofern die Flanke die seitliche *Bauch*region bezeichnet.

Wahrgenommenen – der Luftstrom erzeugt eine spürbare leibliche Resonanz –, die es mit-ermöglichen, die Aufmerksamkeit stabil zu halten. Der Luftstrom ist nicht nur Gegenstand der Aufmerksamkeit, er bietet einen (zusätzlichen) *An*-Reiz.

Auch beim zweiten Beispiel ist es nicht ausschließlich die aktive Steuerung der Aufmerksamkeit, die den Atem als Aufmerksamkeitsobjekt konstituiert. Der sich bewegende Bauchraum drängt – „ohne dass ich sagen könnte warum und ohne dass ich dies intendieren würde" – in das Wahrnehmungsfeld und wird derart zu einem Teil der Atem-Erfahrung: Ich nehme ihn beim Einatmen wahr. Auch hier bewegt sich das Aufmerksamkeitsgeschehen im Zwischenbereich einer aktiv gesteuerten Fokussierung und passiven Anteilen des Wahrnehmens, die wesentlich auf Seiten des Wahrgenommenen festzumachen sind. Man könnte sagen, dass sich die Herstellung von Aufmerksamkeit auf aktive und passive Anteile, auf den Prozess des Wahrnehmens und das Wahrgenommene verteilt (vgl. auch Ehrensperger 2020: 175).[4]

(b) Interessiert-Machen

Mitunter werden die genannten Formen passiver Aufmerksamkeit auch explizit zum Thema. Interessant ist dabei vor allem, in welcher Art und Weise dies geschieht, konkreter: wie dies inhaltlich gerahmt wird. Hierbei wird deutlich, dass die wahrnehmende Hervorbringung von Atem-Erfahrungen über die Steuerung der Aufmerksamkeit durch die Atemlehrer*innen hinausgeht und ein weiteres Element hinzutritt. So regt Manfred in meiner fünften Atemsitzung zu Folgendem an:

> Manfred: So dass du auch spüren kannst, wenn du zugleich den Atem wahrnimmst, wo die Aufmerksamkeit im Körper hinwandert (-- -- -- -- --) zum Beispiel, ob sie mehr im Kopfbereich und im Brustbereich, im Bauchbereich ist (-- -- --) oder in den Extremitäten. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- --) So dass du auch an deiner Aufmerksamkeit bemerken kannst, (-- -- --) dass du sie bewusst lenken kannst und dass sie zugleich auch von selber wandert. (-- -- --) *Und beides ist gut und beides ist wertvoll.* (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --) Es ist möglich, dass du der Aufmerksamkeit eine Richtung gibst, (--) wie eine Anweisung, (-- --) und es ist möglich, dass du sie beobachtest, wo sie von selber hinläuft (-- -- --) wie ein Kind, das man auf einer Wiese freilässt. (1m07s) *Einfach das* (-- -- --) *Interesse wecken an dieser Innenwahrnehmung.* (-- -- -- -- --) *Interesse immer wieder beleben.* [ES-5]

In den verbalen Darstellungen werden nicht nur aktive Formen der Herstellung von Aufmerksamkeit benannt, sondern ebenso passive Anteile, die mittels passivischer Formulierungen und Vergleichen kommunizierbar gemacht werden: „Es ist möglich, dass du der Aufmerksamkeit eine Richtung gibst, […] *und* es ist möglich, dass du sie beobachtest, *wo sie von selber hinläuft*". Die Art und Weise, wie sich das Aufmerksamkeitsgeschehen gestalten kann, so regt es Manfred an, könne selbst zum Gegenstand der Aufmerksamkeit werden. Beides, das Bemerken, „dass du sie bewusst lenken kannst und dass sie zugleich auch von selber wandert", sei

[4] Dass sich das Verhältnis zwischen aktiver (intentional gesteuerter) und passiver Aufmerksamkeit (dem, was unwillkürlich zum Teil des Wahrgenommenen wird) im Gesamtaufmerksamkeitsgeschehen verändern kann, darauf gehe ich weiter unten noch ein.

zum einen „wertvoll". Entsprechend wird hier nicht nur unter praktischen, sondern auch unter normativen Gesichtspunkten darauf verwiesen, dass passive Formen der Aufmerksamkeit durchaus erwünscht sind und nicht als dem Geschehen abträglich erachtet werden. Zum anderen – und darum geht es mir hier vor allem – wird derart die Möglichkeit, entsprechende Unterschiede zwischen einer aktiven und einer passiven Aufmerksamkeit („dass du auch an deiner Aufmerksamkeit *bemerken* kannst…") und dem, was dabei in den Aufmerksamkeitsfokus gelangt („*wo* die Aufmerksamkeit im Körper hinwandert"), als ein *interessanter* Gegenstand der Wahrnehmung ausgewiesen („das Interesse wecken an dieser Innenwahrnehmung").

Ähnliche Formen des kommunikativen Interessiert-Machens finden sich in verschiedenen Abwandlungen: So etwa, wenn Manfred explizit vorschlägt, „vielleicht auch mit einer Haltung der Neugier" für das, „was sich da alles spüren lässt", an die Sache heranzugehen. Beispielhaft nennt er in diesem Zusammenhang das Auftauchen von „Körperempfindungen" und „innere[] Begegnungen mit bestimmten Bereichen des Körpers" (ES-5). Oder er verweist darauf, dass „jeder Atemzug […] auch in irgendeiner Nuance anders [ist] als der vorige. (-- -- -- -) Dass jeder Atemzug ein neues Erlebnis sein kann, (-- -- -- -) ein Er- ein neues Erleben von sich selber, von dem, was du bist" (ES-1). In den genannten Beispielen geht es also einerseits auf der ‚Gegenstandsebene' darum, auf *mögliche Objekte* des Wahrnehmens („Innenwahrnehmung", „Körperempfindung", „was sich da alles spüren lässt") und *mögliche Aspekte* von Wahrnehmungsobjekten („jeder Atemzug ist auch in irgendeiner Nuance anders") aufmerksam zu machen. Es werden Vorschläge unterbreitet, was man alles wahrnehmen *könnte*. Andererseits werden auf der Tätigkeitsebene, *mögliche Formen des Wahrnehmens* selbst angesprochen („Haltung der Neugier", „jeder Atemzug ein neues Erlebnis") und derart kommunikativ relevant gemacht. Es geht also darum, ein Interesse an dem Wahrnehmbaren zu erzeugen und zugleich eine interessierte (und interessante) Wahrnehmung anzuregen. Die Klient*innen sollen insofern interessiert gemacht werden, als das, was sie tun – also sich dem Atmen und damit zusammenhängenden „Körperempfindungen" zuzuwenden – *enttrivialisiert* und derart bedeutsam gemacht wird.

Welche Schlüsse lassen sich aus dem Gesagten für ein erstes Verständnis der Rekonfiguration des Atmens in der Atemarbeit und damit der praktischen Hervorbringung von Atem-Erfahrungen ziehen? Erstens kann festgehalten werden, dass die Formen der verbalen Aufmerksamkeitssteuerung im Hinblick darauf, wie konkret diese ausfallen, variieren. Überdies wird keineswegs ausgeschlossen, dass Objekte in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten, die man alltagsweltlich vielleicht nicht unbedingt mit dem Atmen assoziieren würde (z. B. die von Manfred angesprochenen möglichen „Körperempfindungen", die sich einstellen können). Man kann auch sagen: Was legitimerweise Teil des Wahrnehmungsfeldes der Atemarbeit werden soll, ist nicht derart strikt geregelt, wie es vielleicht zunächst erscheinen könnte. Entscheidend ist die, um einen Ausdruck Manfreds zu gebrauchen, *„Innenwahrnehmung"*, ein eigenleibliches Spüren, das allerdings zentral über das Atmen vermittelt wird. Zweitens hat sich gezeigt, dass die wahrnehmende Herstellung des Atems keineswegs ausschließlich auf aktiven Formen der Aufmerksamkeit

beruht. Der wahrgenommene ‚Gegenstand' bietet auch Anreize für *passive Formen der Aufmerksamkeit*, die nicht intentional gesteuert werden, sondern sich im Tun einstellen. Dies ist etwa dann der Fall, wenn eine durch das Atmen erzeugte leibliche Resonanz (in Form des Luftstroms) dazu beiträgt, eine Aufmerksamkeitsbindung zu erzeugen, oder wenn etwa kinästhetische Empfindungen (wie der sich beim Atmen bewegende Bauchraum) ins Wahrnehmungsfeld drängen.[5] Der Prozess des Wahrnehmbar-Machens entzieht sich insofern – auch aus der Perspektive der Klient*innen betrachtet – einer vollständigen Steuerung. Drittens sind nicht nur Aufmerksamkeitssteuerungen, sondern auch solche Verbalisierungen seitens der Atemlehrer*innen festzustellen, die darauf zielen, ein *Interesse an dem Wahrnehmbaren* und zugleich eine *interessierte Wahrnehmung* auf Seiten der Klient*innen zu befördern.

7.1.3 Modellieren: Praktische Interventionen

Bei den im letzten Abschnitt behandelten Beispielen wird der Atem kommunikativ durchwegs als etwas dargestellt, das es ‚bloß' wahrzunehmen gilt; etwas, das gewissermaßen schon ‚da' ist und *auf* das man seine Aufmerksamkeit richten soll – so etwa bei der Formulierung „ganz mit der Aufmerksamkeit *zum* Atem gehen" (ES-5) – oder das sich gegebenenfalls selbst bemerkbar mache. Aus der Perspektive einer Soziologie leiblicher Praxis betrachtet erweist sich das Wahrnehmen des Atems – ob nun aktiv gesteuert oder nicht – hingegen als ein aktiver und konstruktiver Prozess. Soll heißen: Erst im Prozess des Wahrnehmens erhält der Atem eine spezifische Form. Das Atmen und diesem korrespondierende affektive Verhaltensdimensionen (wie z. B. die kinästhetischen Empfindungen, die sich durch das Heben und Senken des Brustkorbs einstellen) werden durch bewusste Fokussierungen von einem unspezifischen Wahrnehmungshintergrund abgehoben. Derart wird der Atem für die Klient*innen erst erfahrungsmäßig existent. Zwar gehört zu jedem Wahrnehmbar-Machen ein Wahrnehmen *und* ein Wahrgenommenes, aber beides wird sozusagen erst *im Tun* erzeugt und bedingt sich – dem pragmatistischen Erfahrungsbegriff gemäß – gegenseitig (siehe 2.2.2).

Obwohl also selbst das Wahrnehmen des Atmens bereits als eine praktische Hervorbringung zu verstehen ist, ist es gleichwohl sinnvoll, zwischen unterschiedlichen Formen einer solchen Hervorbringung zu unterscheiden. Denn wiewohl das Prinzip das gleiche bleibt, so kann sich doch die *Art und Weise* unterscheiden, in der die Wahrnehmenden daran beteiligt sind, das Wahrgenommene mitzuerzeugen. Eine solche Unterscheidung ist einerseits deswegen relevant, weil es in der Atemarbeit Instruktionen gibt, die dazu anregen, nicht ‚bloß' wahrzunehmen, sondern darüber hinaus das Atmen durch praktische Interventionen *aktiv zu modellieren.* Andererseits implizieren, wie ich in der Folge zeigen möchte, derartige praktische

[5] Eine (weitgehend) unerwünschte Form passiver Aufmerksamkeit wäre beispielsweise das Auftreten von Gedanken.

Interventionen auch andere Typen der Herstellung einer bewussten Wahrnehmung, die man analytisch unterscheiden kann: *Begleitaufmerksamkeiten* und *funktionale Aufmerksamkeiten.*

So wurde ich in den Atemsitzungen beispielsweise wiederholt dazu aufgefordert, den „Einatem" „tiefer" werden zu lassen, ihn zu „weiten" oder aber beispielsweise die Atmung „stärker" werden zu lassen. Als wesentlich erweist sich hierbei, dass sich die geforderte Weitung – auch wenn man habituell an die Instruktion anschließen kann – nicht einfach von selbst einstellt. Sie macht ein aktives Regulieren notwendig. Dies wird anhand der folgenden Feldnotizen deutlich, in denen ich meine Anschlussaktivität beschreibe, die auf Manfreds Instruktion folgt, „die Atmung stärker werden" zu lassen (ES-7).

> *Ich habe bisher schon recht tief eingeatmet – ohne allerdings, dass es mir große Anstrengung bereitet hätte und ohne auch, dass ich mich allzu stark auf die Regulierung der Atmung konzentriert hätte. Die Aufforderung, die Atmung „stärker werden" zu lassen, interpretiere ich praktisch – das heißt, ohne darüber nachzudenken – im Sinne einer Vergrößerung des einzuatmenden Luftvolumens. Das setzt voraus, dass ich einen bewusst-intentionalen Akt ‚setze'. Ich bemerke und spüre: Es reicht hier nicht aus, die Atmung bloß geschehen zu lassen; sie muss* aktiv gesteuert *werden. Das ist immer auch mit einer gewissen Anstrengung verbunden und bisweilen sogar etwas unbequem.* [ES-7]

Der Atem wird hier also nicht nur durch eine Fokussierung der Wahrnehmung erzeugt, sondern das, was man wahrnimmt, wird erst durch eine praktische Intervention meinerseits mit hervorgebracht. Dies wird zum einen daran deutlich, dass die Aktivität, das Atemvolumen zu vergrößern und derart die Atmung zu intensivieren, selbst mit „einer gewissen Anstrengung verbunden" ist. Das heißt, das Tun wird unmittelbar von bestimmten Gefühlen (im weitesten Sinne) begleitet. Diese heben es von einem ‚bloßen Geschehenlassen' des Atmens – das heißt, ohne aktives Zutun – spürbar affektiv ab: Man tut nicht nur etwas, das aktive Tun fühlt sich auch auf eine bestimmte Art und Weise an (vgl. Dewey 1897).[6] Insofern eine aktive Modifikation leiblicher Verhaltensschemata von jeweils spezifischen leiblichen Resonanzen – gleichsam als ‚Nebenprodukt' des veränderten Tuns – begleitet wird und diese in den Wahrnehmungsfokus treten können, lässt sich in diesem Zusammenhang von einer passiven *Begleitaufmerksamkeit* sprechen. Zum anderen wird in den Feldnotizen bereits ansatzweise deutlich, dass die aktive Steuerung des Atmens ebenso in funktionaler Hinsicht der Aufmerksamkeit bedarf. Dies unterscheidet sie von einer nicht-intentionalen Steuerung, denn: *Bevor* („bisher") ich an die Instruktion angeschlossen habe, habe ich mich *nicht* „allzu stark auf die Regulierung der Atmung *konzentriert*", jetzt aber setze „ich einen *bewusst*-intentionalen Akt". Um gewisse Dinge überhaupt praktisch realisieren zu können, bedarf es einer

[6] Wie zu zeigen sein wird (7.2.3), kann sich der gefühlte Unterschied zwischen einem aktiv-intentionalen und einem ‚passiven' Tun auch für die Bewertung der *normativen* Angemessenheit dessen, was man tut, als relevant erweisen.

aktiven Hin- und Zuwendung, einer *funktionalen Aufmerksamkeit*, die sich von einem bloßen Fokussieren auf etwas unterscheidet.

Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang zwischen einer aktiven Steuerung des Atmens und einer funktionalen Aufmerksamkeit, wenn zweitere temporär verloren geht. So halte ich bei der Aufforderung, „mit [der] Aufmerksamkeit ganz auf den Atem" zu gehen und die Atmung „über den normalen Fluss hinaus" (ES-7) zu intensivieren, Folgendes fest:

> *Ich versuche zwar, mich auf mein Atmen zu konzentrieren, doch ich gleite immer wieder in Gedanken ab.* Sobald ich feststelle, dass ich den Aufmerksamkeitsfokus verloren habe, bemerke ich auch, dass auch die „Intensivierung" des Atmens verloren gegangen ist. *Das hängt damit zusammen, dass man nicht ‚einfach so' intensiver (und womöglich auch ein bisschen schneller) atmen kann, sondern dies muss aktiv geleistet werden.* [ES-7]

Ersichtlich wird hier, dass der Verlust der Aufmerksamkeit gleichzeitig auch mit dem ‚Verlust' einer intensivierten Atmung einhergeht. Die Aufmerksamkeit erweist sich also insofern als funktional, als sie eine praktische *Voraussetzung* für eine aktiv gesteuerte Modellierung des Atemgeschehens ist. Sie unterscheidet sich damit auch von den im vorangehenden Abschnitt behandelten aktiven Formen der Herstellung von Aufmerksamkeit: Nicht das Herstellen eines bewussten Wahrnehmungsfokus selbst wird hier zu praktischen Aufgabe. Die funktionale Aufmerksamkeit steht vielmehr *im Dienste* einer praktischen Intervention, insofern sie diese erst (mit-) ermöglicht. Sie ist, etwas zugespitzt formuliert, nicht das Ziel, sondern ein Mittel, um das Ziel zu erreichen. Insofern also auch die funktionale Aufmerksamkeit selbst nicht im engeren Sinne als intendiert, sondern vielmehr gleichsam als eine praktische notwendige Bedingung der Bewältigung einer bestimmten Aufgabe zu verstehen ist, kann sie als ein (Sub-)Typus der passiven Aufmerksamkeit aufgefasst werden.

Nun lässt sich wiederum fragen: Was kann man anhand derartiger praktischer Interventionen darüber erfahren, wie ein alltägliches Atmen in der Atemarbeit rekonfiguriert wird? Und was bedeutet dies für das individuelle Erleben von Atem-Erfahrungen? Zwei Aspekte sind hier relevant: Erstens zeigt sich ganz generell, *dass* eine aktive Modellierung des Atmens auch die Art und Weise verändert, wie die Situation von mir erfahren wird. Nicht nur führt die Aufforderung, praktisch zu intervenieren (etwa tiefer oder schneller zu atmen), dazu, dass die eigene Aktivität selbst präsent wird (was sich etwa in einer gefühlten Anstrengung manifestieren kann). Man erfährt sich selbst als aktiv agierend. Es wird vielmehr ebenso deutlich, dass die aktiv-intentionale Steuerung des Atmens selbst gewisser Aufmerksamkeitsressourcen bedarf, um als solche realisiert werden zu können. Sie vollzieht sich nicht gleichsam nebenher, sondern bedarf der Hinwendung, um kontinuierlich aufrecht erhalten werden zu können. Die etablierten Leibschemata ändern sich also zum einen, weil für die Steigerung des Atemvolumens aktiv motorische Gewohnheiten mobilisiert werden müssen und man erst derart ein (neues) Objekt der Aufmerksamkeit praktisch im Tun konstituiert. Zum anderen wird gleichzeitig

die Aufmerksamkeit – und damit: die Art und Weise, wie und was man wahrnimmt – re-organisiert: Es werden nicht aktiv neue eigenleibliche Wahrnehmungsobjekte im Tun erzeugt, sondern die Erzeugung selbst verlangt eine Form der praktischen Hinwendung zum Tun, was wiederum – dem Telos der Atemarbeit entsprechend – zur Herstellung eines Erfahrens des und im Hier und Jetzt beiträgt. Wie verhält sich hierbei, zweitens, das alltägliche Atmen zum rekonfigurierten Atmen, also dem Atem? Während man im Falle des ‚bloßen' Wahrnehmens eine relativ unbeteiligte Beobachtungssituation einnimmt und der Atem vor allem als Gegenstand der Aufmerksamkeit erscheint, der weitgehend ‚unangetastet' bleibt, so zeichnen sich die praktischen Interventionen durch ein zusätzliches Engagement auf Seiten der Klient*innen aus: Man hat es mit einer *aktiven Mit-Hervorbringung* des Beobachteten zu tun. Durch die Intensivierung des Atmens erhält dieses eine akzentuiertere Form. Die kultivierten Leibschemata des *Atems* bauen in diesem Sinne auf die ‚unkultivierten' Leibschemata des *Atmens* auf und betonen deren Form, ohne diese allerdings grundlegend zu verändern. Sie werden gleichsam gesteigert.

7.1.4 Loslassen, Verbinden, Dynamisieren: Präsentisches Erfahren

Obwohl in der sozialen Welt der Atemarbeit vermutlich bereits die Tatsache, dass sich eine aktive Modellierung des Atmens anders anfühlt als ein ‚normales Fließenlassen', als eine interessante, wertvolle Beobachtung gelten kann, scheinen derartige praktische Interventionen keinen Selbstzweck darzustellen. Sie treten oftmals in Zusammenhang mit der bereits erwähnten Instruktion auf, die Ausatmung zu „entspannen", beim Ausatmen „loszulassen" oder sich „fallen zu lassen". Was hat es mit derlei Verbalisierungen, die offensichtlich die passiven Momente des Erfahrens ansprechen, auf sich? Inwieweit sind sie daran beteiligt, bestimmte Formen des Erlebens zu produzieren? Und wie hängen die Intensivierung und die ‚Passivierung' des Atmens miteinander zusammen?

(a) Loslassen

Wiewohl die oben beispielhaft genannten Instruktionen zumeist sprachlich nicht weiter spezifiziert werden, war es mir in den allermeisten Fällen möglich, habituell im Modus impliziten Wissens an diese anzuschließen. Das heißt, ich konnte ‚passende' Leibschemata mobilisieren, ohne dass mir diese Operation völlig transparent gewesen wäre (siehe 6.3): Dabei versuche ich nicht nur den Körper beim Ausatmen schwer werden zu lassen, indem ich die Muskeln entspanne und um damit zusammenhängend auch ein entsprechendes Schweregefühl zu erspüren. Ebenso versuche ich, „möglichst *ohne intentionales Zutun* den Ausatem langsam ausströmen zu lassen – das heißt, ohne Kraftaufwand und ohne Anstrengung" (ES-5). Eine andere Möglichkeit „loszulassen", die ich erst relativ spät – in meiner sechsten Atemsitzung – ‚entdeckt' habe, besteht darin, den Luftstrom nicht lediglich ausströmen zu lassen, sondern den Brustkorb gewissermaßen sacken zu lassen:

> *Man kann den „Ausatem“ auch „geschehen lassen“, indem man ihn nicht bloß ausströmen lässt, sondern dadurch, dass man den Brustkorb sozusagen ‚fallen‘ lässt, indem man zu einem bestimmten Zeitpunkt die Brust- bzw. Rippenmuskulatur plötzlich entspannt: Wenn der Peak beim Einatmen erreicht ist – das heißt, wenn man das Gefühl hat, der Brustkorb ist voll mit Luft – lässt man den Brustkorb nach unten sacken.* [ES-6]

Man ist es dann nicht selbst, der hier agiert, sondern es ist der fallende Brustkorb, der das Gefühl eines „Geschehenlassens“, eine gefühlte Passivität erzeugt. Insofern man sich am oben erwähnten Peak als aktiv-intentionale Steuerungsinstanz zurückzieht, ist es, so beschreibe ich es in einer anderen Passage des Feldprotokolls, „der Brustkorb *von sich aus*“ (ES-6) – und nicht ein intentional agierender Akteur –, der hier etwas tut: „Es macht einen *gefühlten* Unterschied, ob *ich* die Luft herauspresse, um eine größere Geschwindigkeit des Ausatemvorgangs zu gewährleisten und die Atemintensität derart hoch halten zu können, oder ob es der fallende Brustkorb ist, der ‚die Arbeit erledigt‘“ (ES-6). Man leitet das Tun also zwar aktiv-steuernd *ein* – so muss man etwa den genauen, idealen Zeitpunkt bestimmen (was wiederum Aufmerksamkeit funktional voraussetzt) –, aber in der Folge nicht mehr *an*. Man gibt gewissermaßen lediglich den Anstoß. In diesem Sinne arbeitet man aktiv daran, ein passives Tun zu erwirken. Man wird zum fühlenden Beobachter des eigenen Tuns, für das man – im Falle des Gelingens – allerdings nicht mehr (vollumfänglich) praktisch verantwortlich zeichnet.

(b) Verbinden

Obwohl zwar generell zu konstatieren ist, dass den Klient*innen vergleichsweise viele Spielräume im Hinblick auf die konkrete Ausgestaltung des praktischen Tuns eingeräumt werden (siehe weiterführend 7.2.3), so ist doch in allen von mir beobachteten Einzelsitzungen festzustellen, dass die praktischen Interventionen (die Intensivierung des Einatmens) einerseits und der Versuch, ein passives Tun (im Sinne eines „Loslassens“ oder „Fallenlassens“) zu erwirken andererseits, von den Atemlehrer*innen nicht als zwei getrennte Aktivitäten verstanden werden. Vielmehr wird wiederholt dazu angeregt, „Ein- und Ausatem zu einem Kreis [zu] *verbinden*“: „Du verbindest auch das Einatmen mit dem Ausatmen und das Ausatmen mit dem Einatmen, sodass eins ins andere übergeht. Sodass das Bild entstehen kann von einem Atemkreis.“ (ES-2) Die beiden bisher von mir (aus darstellungstechnischen Gründen) getrennt behandelten Leibschemata werden hier also – auf der Ebene der sprachlichen Instruktionen – zusammengeführt. Was bedeutet dies in praktischer Hinsicht?

Einerseits regen solche Instruktionen dazu an, die „eigenen [Einatem-]Impulse“ (ES-3) als auch die Versuche, das Ausatmen passiv geschehen zu lassen, zu beobachten, das heißt, „genau bei den Übergängen hinzuspüren“ (ES4). Die Umsetzung der Aufforderung, Ein- und Ausatem zu verbinden bedarf also der funktionalen Aufmerksamkeit. Es kann gar nicht gelingen, wenn man nicht fokussiert ‚bei der Sache‘ ist. „Die Beobachtung der Übergänge zwischen dem Ein- und dem Ausatemvorgang“, so halte ich in den Feldnotizen fest, „entfaltet deswegen eine gewisse Dramatik, weil vor allem der Versuch, die eigene intentionale Steuerung beim Ausatmen zu überwinden und dem Atmen ‚freien Lauf‘ zu lassen, eine stete Quelle des

Scheiterns“ darstellt (ES-3). Damit hängt andererseits eng zusammen, ob der Übergang zwischen dem Ein- und Ausatmen als „kontinuierlicher Fluss und nicht als zwei diskrete und unverbundene Vorgänge des Ein- und Ausatmens“ (ES-1) wahrgenommen werden kann. Es geht darum, durch die subtile Regulierung des Atmens, die sowohl aktive als auch passive Momente impliziert, einen „Gesamtprozess“ zu etablieren, den man als „rund“ und „homogen, in sich stimmig“ (ES-1), „flüssig“ (ES-6) und eben nicht als „abgehackt oder diskontinuierlich“ (ES-4) erfährt.[7]

(c) Dynamisieren

Sofern dies gelingt, stehen die Zeichen gut dafür, dass sich nach und nach – durch stetige Wiederholungen – eine Dynamisierung des Tuns einstellt, die wesentlich von einer Rhythmisierung (vgl. Staack 2017) getragen wird. Eine solche kann durch ein dezentes Mitbewegen, aber auch durch subtile Haltungsänderungen befördert werden. So hatte ich etwa in meiner ersten Atemsitzung

> *das* Gefühl *– das war also keine bewusst intendierte Entscheidung, sondern eher eine Intuition, der ich nachgegangen bin –, dass es helfen könnte, den Prozess durch sachte Körperbewegungen zu unterstützen. Ich strecke meinen Oberkörper beim Einatmen, mache ihn lang und drücke meine Schultern ein wenig nach hinten. Außerdem bewege ich meinen Kopf im Rhythmus des Ein- und Ausatemprozesses ein wenig mit: Beim Ausatmen lasse ich ihn ein wenig zur Seite kippen und beim Einatmen bringe ich ihn wieder in die mittige Position zurück. Beides hat mir dabei geholfen, das Ein- und Ausatmen als kontinuierlichen ‚Fluss‘ wahrzunehmen und weniger als zwei diskrete und unverbundene Vorgänge. Ich hatte außerdem das Gefühl, dass es helfen könnte, die Beine anzuwinkeln. Ich bin überrascht davon, dass bereits ein vergleichsweise geringes ‚Mithelfen‘ mit dem Körper und die Veränderung der Liegeposition so viel zu einer Verbesserung eines als kreisförmig empfundenen Atmens beitragen können. Ich erlebe den Gesamtprozess dadurch als wesentlich runder und homogener.* [ES-1]

Aber es ist nicht nur mein Körper, der durch entsprechende Neuausrichtungen und sanfte Bewegungen eine Rhythmisierung unterstützt. Auch das Aufmerksamkeitsfeld expandiert und wird dynamischer. Das Aufmerksamkeitsgeschehen wird in die Rhythmik des Atemgeschehens integriert.[8] Konkreter: Der Aufmerksamkeitsfokus beschränkt sich nun nicht mehr – wie zu Beginn der Atemsitzung – ausschließlich auf den Mund-, Nasen-, Brust- und Bauchbereich. Er ‚wandert‘ vielmehr synchron zum etablierten Atemrhythmus ‚durch meinen Körper‘: beim Einatmen aus dem Bauch kommend, über den Brustbereich, über die Schultern und beim Ausatmen

---

[7] Probieren Sie es aus! Schließen Sie die Augen. Nehmen Sie sich Zeit. Erhöhen Sie die Atemintensität – so, dass es sich noch angenehm für Sie anfühlt – und versuchen Sie dann, den Übergang zwischen Einatem- und Ausatemvorgang rund und flüssig zu gestalten – also im Jargon des Feldes gesprochen: Ein- und Ausatem zu *verbinden*. Sie werden merken: Es geht um ein subtiles Zusammenspiel zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Steuern und Passieren-Lassen – und vor allem auch um das richtige Timing.

[8] Teilweise bin ich hier – ähnlich wie beim Mitbewegen und bei den Haltungsänderungen – quasi-experimentierend einem Gefühl bzw. einer Intuition nachgegangen, teilweise hat sich die Re-Organisation und Dynamisierung des Aufmerksamkeitsfeldes ohne mein Zutun eingestellt.

über den Rückenbereich, Richtung Nierengegend, beim Einatemvorgang wieder aus dem Bauch kommend, über den Brustbereich und so weiter – was gleichsam eine gefühlte Sogwirkung erzeugt. Es ist freilich *nicht* – wie es manche Formulierungen der Atemlehrer*innen, nimmt man sie wörtlich, nahelegen – der *Atem*, der in irgendwelche Körperbereiche „fließt" (AS).[9] Aber: Es ist eine *mögliche Verkörperung der Rede* vom sich bewegenden Atem. Es ist die Etablierung, man könnte fast sagen: die praktische Er-Findung eines ‚passenden' Leibschemas, das sich erstens durch ein an die Atembewegung gekoppeltes Aufmerksamkeitsgeschehen auszeichnet, das selbst in Bewegung gerät, und zweitens die damit zusammenhängende Erfahrung, dass immer mehr Entitäten – insofern sie als Teil des Atmens wahrgenommen werden – an dem beteiligt sind, was im Feld als „Atem" bezeichnet wird.

Eine solche Dynamisierung kann dazu führen, dass man ‚sich selbst' immer umfassender affektiv ergriffen fühlt:

> *Ich kam zu diesem Zeitpunkt in der Sitzung an einen Punkt, an dem ich gemerkt habe, dass insbesondere der Ausatemaspekt dieses Atemflusses an einer spezifischen Qualität gewinnt. Mir gelang es, in Manfreds Worten gesprochen, immer besser „loszulassen" und den „Ausatem" autonom, ohne aktives Zutun durch den Rückenbereich fließen zu lassen. Es ist schwer zu beschreiben, aber ich hatte das Gefühl, dass vom „Ausatem" immer mehr andere körperliche Prozesse und Regionen ergriffen wurden (so z. B. das Auf-die-Seite-‚fallen'-Lassen des Kopfes) und sich die Intensität steigerte – wobei es sehr schwierig ist, in Worte zu fassen, was man unter Intensität genau verstehen kann. Man hat immer weniger das Gefühl, dass man selbst derjenige ist, der hier steuert, sondern dass man sozusagen bewegt wird. Die Handlungskontrolle löst sich zunehmend. Das hat in einem gewissen Sinne auch etwas Lustvolles und Anregendes und zugleich auch etwas Beängstigendes.* [ES-1]

Das Atmen nimmt hier gewissermaßen einen progressiven Verlauf. Es wird expansiver und intensiver. Man wird förmlich an ein erfahrbares Hier und Jetzt gebunden. Präsenz in einem ‚starken' Sinne – das heißt, nicht nur im Hinblick auf die faktische Herstellung eines Hier und Jetzt, sondern auch unter Berücksichtigung der implizierten Erlebnisqualitäten – kann dann heißen: Man ist voll und ganz ‚bei der Sache', aber zugleich immer weniger derjenige, der das Geschehen aktiv-intentional steuert. Die beschriebene Erfahrung ist nicht nur dynamisch, sondern insofern auch holistisch (in einem theoretischen Sinne), als nicht mehr (relativ) diskrete Leibschemata und Wahrnehmungen aufeinander folgen oder nebeneinander stehen, sondern in einem gewissen Sinne eine als ganzheitlich erfahrene Bewegung etabliert werden kann (die entsprechend in den Feldnotizen immer wieder auch in ästhetischen Kriterien von mir beschrieben wird), in der alle beteiligten ‚Komponenten' sozusagen zusammenpassen und sich nichts, wie ich es an einer Stelle ausdrücke, „spießt" (ES-5).

---

[9] Lisa: Und so kannst du dir vielleicht auch vorstellen, dass beim Einatmen (-- --) der Atem nicht nur in deinen Oberkörper fließt, sondern darüber hinaus auch in deine Beine, Arme, in den Kopf. (-- --) So wie (-- -- -) wie wenn jede Zelle, so wie=s ja auch ist, mitatmet. Dein ganzer Körper pulsiert (--) ein (--) beim Ein- und Ausatmen sich weitet und zusammenzieht. (AS)

Solcherlei Erfahrungen, wie die hier beschriebene, sind *mögliche* Erfahrungen, die man in der Atemarbeit machen kann. Sie sind theoretisch instruktiv; und zwar insofern, als sie es erlauben, vor Augen zu führen, wie unter ganz bestimmten Bedingungen ein alltägliches *Atmen* Schritt für Schritt in eine *Atem*-Erfahrung transformiert wird und zugleich doch der Konnex zum ‚Ausgangsobjekt' stets erhalten bleibt. Im Atmen angelegte Leibschemata werden wahrgenommen, akzentuiert, miteinander verbunden etc., bis daraus schließlich neue Leibschemata entstehen können, vermittels derer eine spezifische Form des Selbst-Erlebens möglich wird. Genau in diesem Sinne ist „der Atem" nicht nur Produkt, sondern Organisationsprinzip atemarbeitsspezifischen Erfahrens. Erwähnt werden muss schließlich, dass in der Atemarbeit keineswegs immer alles so gut funktioniert wie beim obigen Beispiel. Das Beispiel stellt – zumindest in meiner Praxis – eher den Ausnahme- als den Normalfall dar. Dass die Dinge gelingen können oder auch nicht, wirft nun die bisher offen gebliebene Frage auf, wie in der Atemarbeit eigentlich darüber befunden wird, ob das eine oder das andere der Fall ist, wie also die Herstellung von (In-) Kompetenz in der Atemarbeit organisiert ist.

7.2 Normativität unter der Haut: Zur Produktion leiblicher (In-)Kompetenz

7.2.1 (In-)Kompetenz – praxeologisch betrachtet

Insofern die Atemlehrer*innen mit ihren Instruktionen das Tun der Klient*innen anleiten, vermitteln sie kommunikativ nicht nur praktische, sondern auch normative Anforderungen: In ihren verbalen Instruktionen geht es nicht nur darum, dass man bestimmte Dinge auf eine bestimmte Art und Weise macht, sondern auch machen *soll*. Aus der Perspektive der Klient*innen betrachtet zeigt sich dies nicht zuletzt darin, dass die Hervorbringung von Atem-Erfahrungen nicht wenige Gelegenheiten des Scheiterns in sich birgt. So treten beispielsweise Gedanken auf und absorbieren Aufmerksamkeitsressourcen, man gleitet mit dem Aufmerksamkeitsfokus ab, das „Loslassen" fällt schwer, weil man zu bemüht agiert usw. Derartige Situationen kann man als Teilnehmer*in allerdings überhaupt erst als ein Scheitern erfahren, weil das eigene Tun den Instruktionen der Atemlehrer*innen – von Fall zu Fall – *nicht* gerecht wird. Verallgemeinert gesprochen: Die normative Organisation unterschiedlicher Aktivitäten manifestiert sich in jenen praktischen Kriterien, die die *(Un-)Angemessenheit* spezifischer Verhaltensweisen zum Gegenstand haben.

In soziologischer Hinsicht wirft dies die Frage auf, was es heißt, *kompetent* an einer Praktik zu partizipieren – mehr noch: wie (In-)Kompetenz als solche in verschiedenen Praktiken hergestellt wird. Eine kompetenztheoretische Perspektive in einer Soziologie leiblicher Praxis eröffnet die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen überindividuell organisierten Praktiken einerseits und dem individuellen Erleben der Teilnehmer*innen andererseits hinsichtlich seiner normativen Ausgestaltung zu beleuchten. Zugleich geht damit aber freilich auch die Anforderung einher, explizit zu machen, was unter Kompetenz überhaupt zu verstehen ist. Im Folgenden schlage

ich – im Einklang mit der grundlegenden analytischen Ausrichtung der Arbeit – eine praxistheoretische Perspektivierung von (In-)Kompetenz vor.

Die Frage des kompetenten Agierens erweist sich in praxistheoretischen Ansätzen insofern als zentral, als *skilled bodies* (Schatzki 2001: 3) als „Träger sozialer Praktiken" (Hirschauer 2016b: 26) begriffen werden. Praxistheorien operieren, wie bereits erwähnt, mit der Annahme, dass es insbesondere körperlich *befähigte* Akteur*innen sind, die den gelingenden Vollzug von Praktiken (mit-)ermöglichen (vgl. Alkemeyer 2017: 150). Ähnlich wie für die Produktion von Körperlichkeit gilt dabei analog auch für Kompetenz: Praxistheorien unterstellen nicht nur körperliche Kompetenz, um soziale Ordnung erklären zu können. Sie geben auch ein analytisches Instrumentarium dafür an die Hand, um die *Herstellung* von Kompetenz zum Gegenstand empirischer Forschung machen zu können.

Zunächst sind es vor allem jene Ansätze, welche die performativen Dimensionen von Praktiken stark machen, die über kompetenztheoretisches Potential verfügen. Diese erlauben es, in einem ersten Schritt, eine Gleichsetzung zwischen körperlichen Fertigkeiten einerseits und Kompetenzen andererseits zu vermeiden. Denn wie im Abschnitt 2.3.2 gezeigt, verfügt jedes Tun über eine „öffentliche[] Schauseite" (Hirschauer 2016a: 57). Praktische Vollzüge weisen, so die zentrale Annahme, eine *kommunikative* Dimension auf (vgl. Hirschauer 2004: 76 ff., 2016a: 55 ff.), und zwar unabhängig davon, ob dies von den Teilnehmer*innen intendiert ist. Auf die Herstellung von Kompetenz bezogen bedeutet dies: Damit Kompetenz überhaupt wahrgenommen werden kann, muss sie sich im Tun dokumentieren (vgl. Rawls 2003; vgl. auch Pfadenhauer 2003: 103 ff.). „Körper", so Schmidt (2017a: 342; Hervorh. A.A.) explizit, „stellen dar, prozessieren Zeichen und *demonstrieren* praktikenspezifische Kompetenz oder Inkompetenz" (vgl. auch Barnes 2001: 26; Reckwitz 2003: 290; Rouse 2007b: 48). Ganz im Sinne Harold Garfinkels (1967: 4) lässt sich Kompetenz also in einer ersten Annäherung als eine handlungspraktische Leistung, als ein „practical accomplishment" verstehen: Das Tun der Teilnehmer*innen wird auf eine spezifische Weise *accountable* gemacht.

Mit dem Verweis auf das Wahrnehmbarmachen von Verhaltensweisen allein ist der Kompetenzbegriff allerdings nicht hinreichend bestimmt. Dies wird deutlich, wenn man sich die zentrale kompetenztheoretische Pointe praxistheoretischer Ansätze vor Augen führt: Teilnehmer*innen von Praktiken zeigen in ihrem Tun nicht nur an, *was* sie tun und folglich, um welche Praktik(en) es sich jeweils handelt. Sie zeigen überdies auch nicht nur an, *wie* sie etwas tun. In ihrem Tun wird vielmehr immer auch mit-dokumentiert, *ob* es den jeweiligen praktikenspezifischen Angemessenheitskriterien *entspricht* oder nicht – ob also etwas beispielsweise ‚richtig' oder ‚falsch' ausgeführt wird (vgl. Schindler 2011: 168). Eine solche Feststellung impliziert, dass sich das Verhalten der Teilnehmer*innen als *in*kompetent erweisen *könnte*: Situationen des Scheiterns und Misslingens, Fehlversuche und interaktive Übertretungen begrenzen damit stets den Horizont kompetenten Tuns. Von (In-)Kompetenz kann in diesem Sinne erst dann gesprochen werden, wenn etwas *auf eine bestimmte Weise* gemacht werden *soll* (oder muss) (vgl. etwa Barnes 2001; Rouse 2007b; Schatzki 2002: 75 f., 80 ff.).

Neben der Produktion und dem Wahrnehmbar-Machen spezifischer Formen des Tuns sowie der (empirisch zu beantwortenden) Frage danach, unter welchen Bedingungen diese als angemessen gelten können, erweist sich aber noch ein dritter Aspekt für ein Verständnis der praktischen Herstellung von (In-)Kompetenz als relevant: (In-)Kompetenz ist stets auch Ergebnis von Bewertungsprozessen (vgl. als Überblick Krüger und Reinhart 2016): Das jeweilige Tun wird von dafür zuständigen bzw. autorisierten Teilnehmer*innen im Hinblick auf seine Angemessenheit *beurteilt* (vgl. Alkemeyer/Buschmann 2017: 289; Knoblauch 2010: 251). Es wird entweder implizit oder explizit darüber befunden, ob ein (in-)kompetentes Verhalten vorliegt.

Eine praxeologisch informierte Soziologie der Kompetenz fokussiert somit auf drei zentrale Fragen: 1.) Wie wird ein bestimmtes Tun von den Teilnehmer*innen *erkenn-* bzw. – allgemeiner gesprochen – *erfahrbar* gemacht? 2.) Welche *Kompetenzkriterien* können identifiziert werden und wie werden diese für die und von den Teilnehmer*innen verstehbar gemacht? Und 3.) Wie sind Prozesse des *Bewertens* organisiert? Nimmt man eine solche analytische Perspektive ein, dann lassen sich Prozesse der Herstellung von Kompetenz als ein Bestandteil der normativen Infrastruktur von Praktiken verstehen. Konkreter: Insofern sie die (Un-)Angemessenheit spezifischer Verhaltensweisen zum *Gegenstand* haben, lassen sie sich als eine Form normierender Meta-Praktiken bestimmen (ohne damit behaupten zu wollen, dass sich die Normativität sozialer Praktiken in Prozessen der Kompetenzproduktion erschöpft). Normativität ist somit nicht einfach als Explanans sozialer Praktiken zu verstehen. Sie ist vielmehr als soziologisch erklärungsbedürftiger Aspekt aufzufassen, der erst im praktischen Vollzug auf eine spezifische Weise organisiert und wirksam gemacht wird.

7.2.2 Praktiken des Kompetent-Werdens in Sport und Kunst – eine Vergleichsfolie

Das Kommunizieren von Kompetenzkriterien und Praktiken des Bewertens
Gerade weil sich die Praktik der Atemarbeit als vergleichsweise kommunikationsarm erweist und sie somit die praxeologische Annahme einer grundsätzlichen Performativität und – wie bisweilen konstatiert wird – Öffentlichkeit sozialer Praktiken (siehe Abschn. 2.1.3) vor Herausforderungen stellt, ist es analytisch produktiv, danach zu fragen, wie Kompetenzkriterien bei gut erforschten ‚expressive(re)n' Praktikentypen kommuniziert und verstehbar gemacht werden und wie Praktiken des Bewertens organisiert sein können. Dies lässt sich insbesondere anhand körper- und sportsoziologischer Studien veranschaulichen, welche die Vermittlung und den

Erwerb eines praktischen Körperwissens zum Gegenstand haben.[10] Ein solches Vorgehen ermöglicht in der Folge eine *komparative* Perspektivierung der Atemarbeit, die es wiederum erlaubt, deren Spezifika (besser) in den Blick zu bekommen.

In sportlichen und künstlerischen Tätigkeitsfeldern (z. B. in der Kampfkunst, bei der Sportakrobatik oder etwa im Ballett) zeigt sich zunächst, dass die Vermittlung standardisierter Bewegungstechniken oftmals „im Grenzbereich dessen" liegt, „was sich intellektuell sagen und begreifen lässt" (Wacquant 2010 [2001]: 62). Zu beobachten ist zwar, dass die Lehrenden Kompetenzkriterien meist durch sprachliche Instruktionen vermitteln, doch sie stoßen immer wieder an die „Grenzen der Verbalisierbarkeit" (Schindler 2011: 65; vgl. auch Alkemeyer/Michaeler 2013: 229). Die Lehrenden sehen sich demgemäß der Herausforderung gegenüber, die Grenzen sprachlicher Kommunikation zu überwinden: Die verbalen Instruktionen werden entweder durch andere Formen der Wissensvermittlung komplementiert oder verschiedene Formen des Kommunizierens kommen alternierend zum Einsatz (vgl. die Fallbeispiele in Brümmer 2015 und Schindler 2011).

Hierbei spielen insbesondere *visuelle* und *somatische* Formen der Wissensvermittlung eine bedeutende Rolle (vgl. zu dieser Unterscheidung ebd.). Im Falle der visuellen Kommunikation sind Demonstrationen gebräuchlich: Die ‚richtigen' Arten und Weisen, sich zu bewegen, werden von den Lehrenden oder fortgeschrittenen Lernenden vorgezeigt. Die Noviz*innen werden temporär zu Zuschauenden (vgl. ebd.: 89 ff.). Bei somatischen Formen der Wissensvermittlung wiederum werden die Körper der Lernenden beispielsweise durch Berührungen ‚modelliert' (vgl. Brümmer/Mitchell 2014: 166, 173 ff.) oder aber die entsprechenden Bewegungstechniken sollen – im Sinne eines *learning by doing* – in der körperlichen ‚Konfrontation' mit anderen kompetenteren Körpern gleichsam hervorgerufen werden (vgl. Wacquant 2010 [2001]: 90 ff.).

In didaktischen Situationen der Vermittlung praktischen Wissens, in denen Noviz*innen auf Expert*innen (oder fortgeschrittene Lernende) treffen, wird also versucht, die Normativität der jeweiligen Praktik offenzulegen. Man hat es mit Prozessen des praktischen Wissenstransfers zu tun: Es werden kommunikativ auf verschiedene Weise praktische Anforderungen expliziert. Kompetent-Werden setzt folglich das Verstehen der jeweils geltenden Kompetenzkriterien voraus. Nur dadurch ist es möglich, eine „sicht- oder spürbare Orientierung" zu gewinnen, „an der […] sich [die Lernenden] ‚abarbeiten' und ihre Bewegungen ausrichten" können (Alkemeyer/Michaeler 2013: 224).

[10] Neben klassischen Studien wie Sudnows (1978) Arbeit zum Erlernen des Jazz-Piano-Spiels und Wacquants (2010 [2001]) Ethnographie des Boxens gibt es mittlerweile z. B. Studien zur Kampfkunst (Schindler 2011), zum Musizieren (Gibson 2006), zum Ballett (Müller 2015, 2017), zur Glasbläserei (O'Connor 2007a, b), zu sportlichen Praktiken wie dem Volleyball-Spiel (Alkemeyer und Michaeler 2013) und der Akrobatik (Brümmer 2015), dem Bogenschießen (Brosziewski und Maeder 2010) und zu verschiedenen Bewegungs- und Selbsterfahrungspraktiken (Brümmer und Mitchell 2014; Samudra 2008).

Studien dieser Richtung zeigen auch, dass das Tun der Noviz*innen von Momenten des Scheiterns durchzogen ist: Fehler und misslungene Versuche werden entweder von den Lernenden selbst bemerkt oder diese werden von den Lehrenden darauf aufmerksam gemacht: Prozesse des Kompetent-Werdens sind immer auch an Praktiken des Bewertens gebunden. Als zentral erweist sich hierbei die Tatsache, dass die Noviz*innen kontinuierlich und unvermeidlich qua körperlicher Darstellungen ihren „eigenen Wissensstand" (Schindler 2011: 143) zur Schau stellen: Die Offensichtlichkeit ihres Tuns ermöglicht es den Lehrenden, die Angemessenheit ihrer Bewegungen entweder zu bestätigen oder aber im Bedarfsfall korrigierend einzuschreiten (vgl. auch Brümmer 2015). Dies kann beispielsweise während des Tuns geschehen – etwa dann, wenn Lehrer*innen das Üben mit verbalen Instruktionen oder korrigierenden Berührungen begleiten (vgl. z. B. Alkemeyer/Michaeler 2013: 222 f.; Brümmer/Mitchell 2014: 173 ff.). Oder das Üben wird unterbrochen und nicht nur die Lehrenden, sondern auch die Lernenden begeben sich in eine ‚distanzierte' Beobachtungsposition, um das Vorgezeigte retrospektiv zu thematisieren (vgl. Brümmer 2015: 169 ff.). Im Zuge kontinuierlicher Bewertungen erhalten die Lernenden nach und nach selbst praktische Kriterien an die Hand, um in der Folge auch mittels Selbstbeobachtungen und -korrekturen ihr Tun modifizieren zu können.

Kompetenzproduktion jenseits des Kommunizierbaren?

Versucht man vor dem Hintergrund des Gesagten zu generalisieren und idealtypisch zuzuspitzen, dann lässt sich nochmals betonen, dass im Rahmen verschiedener Praktiken spezifische Körper mit spezifischen Fähigkeiten hervorgebracht werden sollen. Bei sportlichen und künstlerischen Praktiken geschieht dies in explizit didaktischen Settings und oftmals in hochgradig kodifizierter Form. Die in normativer Hinsicht geforderten Verhaltensweisen korrespondieren dabei dem Telos der jeweiligen Praktik (vgl. Schatzki 2002: 80 f.). So werden etwa beim Ballett spezifische Bewegungstechniken kultiviert, die es erlauben, ein virtuoses tänzerisches Können expressiv zur Schau zu stellen (Müller 2015, 2017), um letztlich einem Publikum ästhetische Erfahrungen zu bescheren. Beim Volleyball werden verschiedene Verhaltensrepertoires (z. B. Zuspieltechniken) eingeübt (vgl. Alkemeyer/Michaeler 2013: 221 ff.), die in sportlichen Wettkämpfen entscheidend sein können usw.

Wichtig ist hierbei, dass die Vermittlung und Hervorbringung eines als angemessen erachteten Verhaltens auch mit jeweils *spezifischen Formen der Kompetenzproduktion* einhergehen. Man kann hierbei zwischen dem Gegenstand und der Organisation der Kompetenzproduktion unterscheiden: also danach, *was* als Kompetenz jeweils hervorgebracht wird, und danach, *wie* sich dieser Prozess vollzieht. Im Bereich des Sports und der Kunst lässt sich im Hinblick auf die beispielhaft behandelten Studien feststellen, dass die Herstellung kompetenter Körper primär auf die „*kommunikative* Seite" des Tuns (Hirschauer 2016a: 55) abstellt: Praktiken der Kompetenzproduktion setzen bei visuellen und/oder auditiven Objektivationen (vgl. Berger und Luckmann 2007 [1966]: 36 ff.) an, die ko-präsenten Beobachter*innen – etwa Trainer*innen – zugänglich sind. So werden etwa sichtbare körperliche Darstellungen, (zu-)gespielte Bälle oder am Klavier produzierte Melodien

zu Objekten der Bewertung und Korrektur. Als *Gegenstand* der Kompetenzproduktion erweist sich hier also der kommunizierte Wissensstand der Teilnehmer*innen, der sich in unterschiedlicher Weise und unter Umständen materiell vermittelt dokumentiert (vgl. auch Hirschauer 2016a: 55 ff.). Damit geht mit den genannten Beispielen auch eine spezifische *Organisation* der Kompetenzproduktion einher, die sich durch asymmetrische Expert*innen-Lai*innen-Beziehungen auszeichnet (vgl. beispielhaft Alkemeyer/Michaeler 2013: 227 f.): Es sind die Lehrenden, denen die Deutungsmacht im Hinblick auf die Bestimmung von Kompetenzkriterien und die Beurteilung der Angemessenheit des Tuns zukommt. Sie sind es, die – immer wieder und so lange, bis die ‚Resultate' von ihnen als angemessen erachtet werden – korrigierend eingreifen.

Gerade für eine Soziologie leiblicher Praxis ist es vor diesem Hintergrund allerdings wesentlich, darauf zu verweisen, dass Teilnehmer*innen von Praktiken nicht bloß die Rollen der Darsteller*innen und des (urteilenden) Publikums bekleiden. Sie sind vielmehr immer auch *affektiv-sinnlich* im sozialen Geschehen engagiert (vgl. im Hinblick auf die behandelten Studien z. B. Müller 2015, 2017; Schindler 2011: 143; Wacquant 2010 [2001]: 95). Im Falle der Atemarbeit besteht, wie gezeigt, die *primäre* Zielsetzung darin, ‚sich' zu *spüren*. Sie gibt dementsprechend Anlass zur Frage, wie Formen der Kompetenzproduktion organisiert sind, deren Gegenstand selbst nicht (mehr) im Medium des Kommunikativen und des – körperlich-performativ – Kommunizierbaren operiert.

7.2.3 Zur Logik der Kompetenzproduktion in der Atemarbeit

Ich bestimme hierzu die normative Organisation der Atemarbeit komparativ unter Rückgriff auf die dargestellten sportlichen und künstlerischen Praktiken. Zwei wesentliche Aspekte sind hervorzuheben: (a) eine *Individualisierung der Kompetenzproduktion*, die sich darin manifestiert, dass die Klient*innen in letzter Konsequenz selbst für die praktische Ausgestaltung der Herstellung eines kompetenten Verhaltens verantwortlich zeichnen (müssen) und (b) die *non-direktive* und *anti-autoritäre* Art und Weise des Instruierens, die dazu führt, dass den Klient*innen verstärkt individuelle Gestaltungsspielräume eingeräumt und in einem gewissen Sinne sozusagen auch aufgenötigt werden.

(a) Individualisierung der Kompetenzproduktion

Obwohl die Atemlehrer*innen das Tun der Klient*innen sprachlich anleiten, ist festzustellen, dass viele Dinge, die man machen soll, zwar explizit benannt, aber nicht näher sprachlich oder auch durch Berührungen, die gelegentlich zu beobachten sind, spezifiziert werden (können). Es wird zwar kommuniziert, *was* die Klient*innen tun sollen, aber nur in den seltensten Fällen wird genauer verdeutlicht (oder kann verdeutlicht werden), *wie* die Dinge konkret umgesetzt werden sollen. Die entsprechenden sprachlichen Hinweise bleiben oft vage oder sind in hohem Maße metaphorisch. Ich möchte dies in der Folge insbesondere anhand des Beispiels des „Loslassens" bzw. des „Geschehenlassens" darstellen, ein Thema, das

ich auch bereits im vorangegangenen Abschnitt behandelt habe. So werden beispielsweise Aufforderungen, sich zu „entspannen“ oder aber (die Muskeln) beim Ausatmen „loszulassen“, zwar oftmals auch mittels ergänzender oder alternativer Begrifflichkeiten (z. B. die Rede von „Spannungen abfließen“ zu lassen oder „ohne jeden Druck“ auszuatmen) umschrieben, aber insgesamt bleibt auf der sprachlichen Ebene relativ offen, wie sich eine Verkörperung der genannten symbolischen Inhalte im Detail *anfühlen* soll. Zwar korrespondieren, wie bereits gezeigt, den verbalen Instruktionen der Atemlehrer*innen im Idealfall zuhandene Leibschemata, die eine Übersetzung im Modus impliziten Wissens ermöglichen (siehe 6.3). In diesem Fall besteht also ohnehin keinerlei zusätzlicher Explikationsbedarf. Man ‚weiß‘, was zu tun ist.

Allerdings besteht ein handlungspraktisches Problem für die Klient*innen nicht nur im Anschließen an die Instruktionen. Es stellt sich ebenso die praktische Herausforderung, während des Tuns zu bestimmen, unter welchen Bedingungen eine Anschlussaktivität und die Ausgestaltung von Folgeaktivitäten ‚passend‘, ‚richtig‘ oder ‚gelungen‘ sind – ob man also (in-)kompetent agiert. Dass es sich dabei nicht lediglich um ein theoretisches, sondern auch um ein für die Klient*innen praktisch relevantes Problem handelt, wird daran ersichtlich, dass sich in den Atemsitzungen eine Vielzahl an Situationen ereignen, in denen ich mein Tun hinsichtlich seiner (Un-)Angemessenheit *bewerte*. Immer wieder ist ein praktisches Scheitern zu beobachten. In anderen Fällen kommt es aber auch zu Erfahrungen des Gelingens und Funktionierens. Hierzu ein Beispiel aus der Atemschule:

> Lisa: Und beim Ausatmen (-- --) alle Spannungen und Blockaden, die jetzt möglich sind, dass sie gelöst werden, mit rausfließt, (-- -- --) sodass du vielleicht beim nächsten Mal Einatmen noch ein Stück weit tiefer einatmen kannst.
>
> *Die Rede von der Lösung von Spannungen und Blockaden hat mir dabei geholfen, mich beim Ausatemvorgang gut – vielleicht sogar etwas* besser *– ‚fallenlassen‘ zu können und die Muskeln zu entspannen. Zwar ist mir dies vorher schon* ganz gut gelungen*, aber manchmal erweist es sich als hilfreich, wenn es sprachlich in Erinnerung gerufen und man so nochmals darauf aufmerksam gemacht wird. Es ist dann nicht nur so, dass es gegebenenfalls* besser gelingt*, sondern man nimmt das* Gelingen *– das Entspannen der Muskeln – auch wahr.* [AS]

Man kann, das wird an den Feldnotizen ersichtlich, nicht nur anschließen oder eben nicht, man nimmt erfolgreiche, insbesondere aber nicht-erfolgreiche Anschlüsse und Folgeaktivitäten auch als solche wahr. Das heißt, nicht der Anschluss selbst wird zum Problem, sondern – sekundär bzw. zusätzlich – die Frage danach, ob es gelingt, ein Fallenlassen ‚richtig‘ zu verkörpern: Man nimmt eine evaluative Meta-Perspektive auf das eigene Tun ein. Diese praktische ‚Suche‘ nach als gelungen erfahrenen Anschlussaktivitäten wird in dem folgenden Beispiel greifbar:

> Manfred: Schau, probier=s einmal aus (ja). (-- -- -- --) (Schau mal) was passiert. (-- --) Auch zu spüren ja das Volumen, das der Körper zulässt. (-- -- -- -- -- -- -) Auch wenn jetzt ( ) mehr Kraft notwendig ist, du kannst auch umso mehr entspannen nachher. ( ) Ausatmen ist ohne jeden Druck. Das passiert einfach (-- -- -- -) wenn die Aktivität des Einatmens, (-- -- -) ah ja, aufhört. (-- --) Genau. (-- -- -- -- -) ( ) einfach ein Fallenlassen. Ich lass mich tief nach innen fallen.

> *Manfreds Rede von einfach „Loslassen" hat meinem Ausatemvorgang insofern eine Art zusätzliche Wahrnehmungsqualität verliehen, als sich für mich während des Tuns die Frage gestellt hat, inwiefern ein „Fallenlassen" gelingen kann – ohne dass ich die Frage tatsächlich an mich gerichtet hätte, es war eher der* Versuch einer praktischen Antizipation des Gefühls des Fallenlassens. *Ich hatte in der Sitzung den Eindruck, dass man dies sehr wohl spüren kann (auch wenn es sehr schwer bzw. kaum in Worte zu fassen ist). Der springende Punkt ist hier, dass man es vor allem spürt, wenn es* nicht *gelingt. Manfreds Instruktionen haben jedenfalls in diesem Moment der Sitzung dazu beigetragen, mich mehr auf diesen Aspekt des Ausatemvorgangs fokussieren zu können. Immer wieder hatte ich aber auch das Gefühl, dass ein völliges Geschehenlassen des Ausatemvorgangs nicht gelungen ist bzw. gerade – im Moment – nicht gelingt. Man findet sich dann sozusagen damit ab und hofft, dass es beim nächsten Mal (wieder besser) klappt.* [ES-1]

Hier zeigt sich, dass in den Instruktionen entsprechende Kompetenzkriterien zwar in unterschiedlichen Variationen mitkommuniziert werden, diese aber letztlich doch einigermaßen vage bzw. implizit bleiben („Ausatmen ist ohne jeden Druck. Das passiert einfach", „einfach ein Fallenlassen. Ich lass mich tief nach innen fallen"). Will ich also ‚im Spiel' bleiben, so bin ich nicht nur dazu aufgefordert, die Instruktionen in meine Praxis zu übersetzen und derart eine Anschlussaktivität zu generieren. In kompetenztheoretischer Hinsicht ist vor allem die Frage relevant, in welcher Art und Weise ich darüber befinde, wann und ob meine Aktivitäten ‚passend' oder eben ‚gelungen' sind. Mangels ‚objektiver' Kriterien bin ich erstens gleichsam dazu gezwungen, fühlend und quasi-experimentell *für mich selbst* zu spezifizieren, was überhaupt als kompetente Praxis gelten kann („der Versuch einer praktischen Antizipation des Gefühls des Fallenlassens"). Zweitens – und buchstäblich im selben Atemzug – muss ich erspürend bewerten, ob das, was ich tue, den praxisimmanent etablierten Kompetenzkriterien entspricht.

Die Atemarbeit ist zwar keine Praktik, die gänzlich ohne kommunizierte normative Orientierungen auskommt; sie beruht wesentlich auf verbalen Instruktionen. Doch gerade weil die Atemarbeit an der Schnittstelle zwischen Sprache und dem eigenleiblichen Spüren operiert, werden die Klient*innen implizit dazu angehalten, sowohl die entsprechenden Anschlussaktivitäten *als auch* die korrespondierenden Kompetenzkriterien in situ praktisch zu *konkretisieren.* Es bleibt – eben weil es sich um eine Übersetzung handelt – eine Lücke, die sozusagen praktisch gefüllt werden muss. Anders als bei den oben dargestellten Beispielen aus dem Bereich des Sports und der Kunst findet die Kompetenzproduktion *in letzter Konsequenz* nicht im Medium einer Expert*innen-Lai*innen-Kommunikation statt, in der die Trainier*innen oder Lehrer*innen das letzte Wort haben. Die Klient*innen können sich letztlich, wollen sie als kompetente Atemarbeit-Teilnehmer*innen agieren, nur an ihren individuellen eigenleiblichen Wahrnehmungen orientieren. Eine letzte externe personale Bewertungsinstanz ist nicht gegeben. Die Frage nach den leiblichen Korrelaten eines als ‚richtig' erachteten Fühlens kann offenbar nicht an andere delegiert werden. Man ist auf sich selbst verwiesen. Die Kompetenzproduktion wird *individualisiert*.

Dies wird auch deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welche Kompetenzkriterien letztlich von mir in Anschlag gebracht werden:

> *Gelungen ist der Ausatemvorgang dann, wenn man das Gefühl hat, dass er ohne das eigene aktive Zutun vonstattengeht. Misslungen ist er, wenn man das Gefühl hat, dass man etwas aktiv dazu tut. Der springende Punkt ist hierbei allerdings, dass man ein Nicht-Zutun – nämlich Passivität – nicht oder kaum direkt (das heißt im engeren Sinne intentional) ansteuern kann. Man muss es gewissermaßen indirekt erwirken, in dem man dem Wie des Ausatemvorganges keine Aufmerksamkeit schenkt, sondern sich lediglich auf die spürbaren Effekte des Ausatmens konzentriert.* [ES-1]

Zwar sind Gefühle des Aktiv-Seins schwer in Worte zu fassen, doch ist es – auf der Grundlage meiner ethnographischen Erfahrung – völlig unzweifelhaft, dass man den Unterschied zwischen Aktivität und Passivität (ein – in der Sprache des Feldes – „Geschehenlassen“) *spürt* (vgl. auch Dewey 1897 sowie am Beispiel der Achtsamkeitsmeditation Ehrensperger 2020: 175). So besteht, wie in den Feldnotizen angesprochen, eine praktische Strategie etwa darin, nicht auf das ausführende Tun selbst zu fokussieren, sondern die Aufmerksamkeit auf die *Effekte* des Tuns zu lenken. Dies impliziert, dass man „den Atem in seiner ‚Autonomie‘ und vor allem ohne gesonderte Kraftanstrengung wahrzunehmen und ihn entsprechend ‚von sich aus‘ fließen zu lassen versucht“ (ES-1). Ein zentrales praktisches Kriterium dafür, ob dies gelingt, ist entsprechend das *Ausbleiben* von Gefühlen der Anstrengung bzw. des Kraftaufwands. Dewey (ebd.: 44; Hervorh. A.A.) spricht hier treffend von einem „*sense of effort*“. Demgemäß werden jene Situationen, in denen ich eine „Anstrengung“ verspüre oder etwa „aktiv“ ausatme, unwillkürlich von mir als ein Scheitern wahrgenommen.

Die Praktik der Atemarbeit ist derart gebaut, dass sie solcherlei Aspekte des affektiven Erfahrens und eine damit einhergehende Bewertung des eigenen Tuns (zumindest implizit) kommunikativ relevant macht; implizit deswegen, weil weder (umfänglich) artikuliert wird, welche Kompetenzkriterien gelten, noch operieren die Atemlehrer*innen mit explizit normativen Begrifflichkeiten wie beispielsweise „richtig“ oder „falsch“, „gut“ oder „schlecht“ (siehe auch (b)). Unabhängig davon erlaubt es eine kompetenztheoretisch informierte Soziologie leiblicher Praxis, eine analytische Sensibilität dafür zu entwickeln, wie jeweils bestimmt wird, ob man das, was man macht, auch angemessen macht. Kompetenz wird in der Atemarbeit von den Klient*innen nicht – im Medium des Kommunikativen – *demonstriert*, sondern individuell *er-spürt*.[11] Dass dies so ist, ist selbst als ein ‚Effekt‘ der (engagierten) Teilnahme an einer überindividuell organisierten Praktik zu verstehen.

(b) Non-Direktivität und Anti-Autorität

Befördert wird eine derartige Individualisierung der Kompetenzproduktion zusätzlich durch ein weiteres Charakteristikum der normativen Organisation der Atemarbeit, das bereits angeklungen ist, aber bisher nicht näher erläutert wurde: Die Instruktionen und damit das Nahelegen bestimmter Verhaltensweisen durch die

[11] Ähnlich ist dies (in meinem Fall) etwa auch bei der Etablierung eines „Atemflusses“: Ein erfolgreicher Atemfluss ist dann gegeben, wenn die Übergänge zwischen Ein- und Ausatemvorgang nicht als diskontinuierlich, sondern als „harmonisch“ und „rund“ empfunden werden. Es handelt sich dabei gleichsam um ästhetische Kriterien, anhand derer das eigene Tun bewertet wird.

Atemlehrer*innen fallen prinzipiell nicht sonderlich direktiv und interventionsorientiert, sondern zurückhaltend aus: Die Atemlehrer*innen sagen zwar, was zu tun ist, oder sie unterbreiten Vorschläge, aber bei einem etwaigen Nicht-Befolgen, einer ‚falschen' Interpretation des Gesagten oder einem Nicht-Verstehen der Instruktionen auf Seiten der Klient*innen schreiten sie nicht per se und schon gar nicht explizit korrigierend ein. Deutlich wird dies bei einer Nachfrage im Nachgespräch zu meiner zweiten Atemsitzung, in der eine gewisse Orientierungslosigkeit meinerseits offenbar wird und ich mich erkundige, wie eine bestimmte Instruktion Manfreds gemeint gewesen sei.[12] Es geht hier also um das Verstehbar-Machen von Kompetenzkriterien:

> Ich: […] soll ich eigentlich schon zu Beginn relativ also bewusst auch äh stark und viel einatmen oder also, letztes Mal bin ich einfach nur, hab ich einfach nur generell auch beim Einatem passieren lassen sozusagen (Manfred: Ja). Und das war eher so ein langsames, eine langsamere Geschichte, aber ich war mir im Nachhinein auch dann nicht mehr ganz sicher, ob das aber eigentlich erwünscht ist oder ob deine Anweisungen darauf gezielt haben, dass ich ein bisschen (T: mhm) mehr einatmen soll. [ES-2]

Manfred macht in seiner Antwort zum einen deutlich, wie die Instruktionen in der vorangegangenen Sitzung gemeint waren – er spezifiziert also ex post und *auf Nachfrage* die Kompetenzkriterien –, und legt zum anderen ein generelles Verfahrensprinzip offen:

> Manfred: Die Anweisung hat schon irgendwie die *Anregung* geben wollen, also so wie so eine *Motivation* und ich hab a- aber gemerkt, dass das, ahm, einfach nicht angekommen ist gewisserweise und *habs einfach sein lassen* und äh, weil quasi das Hauptprinzip ist schon, oder ist *vordringlich zu schauen, was entwickelt sich von selber*. Weil jede Intervention von außen, vor allem dann, wenn man=s immer wieder wiederholt, kann dann auch wie eine ah Manipulation empfunden werden, kann dann zweierlei auslösen. Der eine sagt, jetzt muss ich unbedingt und und setzt sich quasi unter Stress, der andere sagt, nein, jetzt erst recht nicht. [ES-2]

Bei Manfreds Rede von „Anregung" und „Motivation"[13] wird deutlich, dass die In--struktionen offenkundig weniger darauf zielen, die Klient*innen *unbedingt* zu einem ganz bestimmten Verhalten zu veranlassen. Es geht vielmehr darum, sozusagen eine Gelegenheitsstruktur zu schaffen, die man als Klient*in aufgreifen *kann*. Anders ausgedrückt: Die Instruktionen haben in normativer Hinsicht keinen allzu hohen Verbindlichkeitsgrad. Explizit wird dies auch in der Erläuterung eines „Hauptprinzip[s]" der Atemarbeit, wie es Manfred nennt: Es geht weniger

[12] Alleine die Tatsache, dass ich mich erst im *Nachgespräch* erkundige, wie die Instruktion gemeint gewesen sei, zeigt, dass in interaktiver Hinsicht kaum Vorkehrungen getroffen werden, ein ‚richtiges' Tun *sicherzustellen*, was aber eben – das ist der Witz – nicht bedeutet, dass man nichts falsch machen könnte.

[13] Man beachte hier: Manfreds Ausführungen sind nicht lediglich Beschreibungen seiner Praxis. Sie fungieren vielmehr als Erklärungen, die mich zum Adressaten haben und mein (zukünftiges) Tun informieren.

darum, eine spezifische Form des Verhaltens *einzufordern* („habs einfach sein lassen“), sondern den Klient*innen die Möglichkeit zu geben, dass sich die Dinge „von selber“ entwickeln. Ein allzu direktives oder beharrliches Vorgehen könne einer solchen Entwicklung, so Manfred, hinderlich sein oder diese gar unterminieren, indem es – dem Telos der Atemarbeit entgegenlaufend – zu „Stress“ führen oder aber als „Manipulation“ empfunden werden könne.

Verglichen beispielsweise mit Trainingssituationen im Sport, in denen so lange an Bewegungen gearbeitet wird, bis diese von den Trainer*innen als angemessen erachtet werden, erscheint die normative Organisation der Atemarbeit anti-autoritär. Die Atemlehrer*innen in den von mir beobachteten Einzelsitzungen und der Atemschule agieren im Vergleich dazu dementsprechend nur in einem sehr eingeschränkten Sinne als Expert*innen, die Kraft der ihnen zugestandenen Deutungsmacht darüber befinden, was ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ ist. Es sind folglich nicht die Atemlehrer*innen, die explizit über die (Un-)Angemessenheit des Tuns der Klient*innen befinden. Sie beanspruchen zwar Gestaltungsautorität für sich, indem sie die Sitzungen grundlegend dirigieren und das Tun der Klient*innen freilich auch anleiten. Aber sie schaffen kommunikativ weniger eine Muss- oder Soll-, sondern vielmehr eine Kann-Situation. Solch eine praktische Zurückhaltung erhöht den individuellen Gestaltungsspielraum der Klient*innen.

In praktischer Hinsicht empirisch prägnant äußert sich dies insbesondere anhand zweier Aspekte. Zum einen ziehen sich die Atemlehrer*innen, wie bereits im Abschnitt zur Interaktionsordnung der Atemarbeit (6.2) erwähnt, nach und nach kommunikativ über einen längeren Zeitraum fast vollständig zurück. Sie lassen dem Tun der Klient*innen freien Lauf. Sie geben keine Anweisungen mehr, sondern werden in kommunikativer Hinsicht zu passiven Beobachter*innen, die allerdings – das sollte nicht unerwähnt bleiben – jederzeit (zumindest in den Einzelsitzungen) auch von den Klient*innen adressiert und derart als aktiv steuernde oder zumindest unterstützende Instanz reaktiviert werden können (so etwa, wenn man Schwierigkeiten kommuniziert und die Atemlehrer*innen daraufhin Vorschläge unterbreiten, wie mit diesen praktisch umgegangen werden kann). Wichtig ist hier: Die größeren Gestaltungsspielräume werden allerdings nicht nur offeriert, sondern in einem gewissen Sinne durch den Rückzug der Atemlehrer*innen den Klient*innen förmlich ‚aufgenötigt‘. Man ist in einem gewissen Sinne für sich selbst verantwortlich.[14]

Zum anderen werden die Instruktionen oftmals in Form von Vorschlägen kommuniziert (und sind damit streng genommen nur bedingt als Instruktionen im eigentlichen Sinne zu verstehen). So äußert sich Manfred – höchst passiv – etwa folgendermaßen:

[14] Allerdings ist in diesem Zusammenhang ebenso zu betonen, dass dies – bei entsprechendem Engagement der Klient*innen – nicht dazu führt, dass man *irgendetwas* macht. So orientiere ich mein eigenes Tun selbst in den Phasen der Zurückhaltung stets an den *vorangegangenen* Instruktionen. Diese fungieren gleichsam als ‚Leitsystem‘. Ich richte mein Tun prinzipiell auch dann noch an ihnen aus, wenn sie nicht (immer wieder) wiederholt oder gegebenenfalls spezifiziert werden.

> Manfred: *Wenn das Bedürfnis entsteht* auch den Mund mitzunehmen beim Atmen, gib dem einfach nach. (-- -- -- -) *Vielleicht noch mehr Luft einströmen mag*, weil sich das gerade gut anfühlt, (-- --) (wenn) das auch durch den Mund (*passieren mag*). [ES-1]

Man begegnet hier also abermals – ähnlich wie bei den obigen Ausführungen (Punkt (a)) als auch bei der Frage, ob man auf gestellte Fragen während der Phase des eigentlichen Atmens überhaupt antworten soll (siehe 6.2) – einer kommunikativ nahegelegten Individualisierung der normativen Organisation der Atemarbeit, die einerseits durch den Vorschlagscharakter von Manfreds Äußerung und andererseits durch das kommunikative Relevantmachen individueller Empfindungen und der Betonung von Verhaltensspielräumen („weil sich das gerade gut anfühlt", „wann das […] passieren mag") aktiv befördert wird. Entsprechend folge ich zwar in der Sitzung Manfreds Vorschlag, entscheide mich dann aber nichtsdestoweniger – weil „mir dies angenehmer erscheint" – zur Nasenatmung zurückzukehren.

> *Ich versuche Ts Vorschlag zu beherzigen, kehre aber nach wenigen Versuchen wieder zur reinen Nasenatmung zurück, weil mir dies angenehmer erscheint. Zu dem Zeitpunkt habe ich kein Bedürfnis, mehr Luft beim Einatemvorgang aufzunehmen.* [ES-1]

Empirisch zeigt sich eine derartige Individualisierung der normativen Organisation der Atemarbeit auch darin, dass ich während der Sitzungen bisweilen eigeninitiative Entscheidungen hinsichtlich der Ausgestaltung der Sitzung treffe. So steht meine vierte Atemsitzung etwa ganz im Zeichen eines beschleunigten Atmens:

> T: Ja und, vielleicht noch, dass du ausprobierst einfach noch schneller zu atmen (-- -- -- -- -- -- -- --) ja, einfach einmal spüren, Volumen, bleibt ungefähr gleich (--) nur, jetzt die, Atemzüge, schneller wechseln zwischen Einatmen und Ausatmen. (1m 49s) Und der Einatem verbindet sich mit dem Ausatem der Ausatem zum Einatem so dass das wie so ein, Kreislauf geht. (-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- --) Du bleibst einfach, Beobachter dessen was sich dabei vielleicht im Körper verändert (-- --) spürbar wird. [ES-4]

Nachdem ich in der Sitzung versuche, die Atemintensität über einen längeren Zeitraum kontinuierlich hochzuhalten (was durchaus auch mit einer gewissen Anstrengung verbunden ist), entscheide ich, ohne dass Manfred etwa eine Beendigung angeregt oder eine neue Instruktion vorgenommen hätte – das heißt gänzlich eigenständig –, „die Phase des beschleunigten Atmens", wie ich in den Feldnotizen formuliere (ES-4), „langsam ausklingen zu lassen". Wenngleich derartige Situationen in meinen Feldprotokollen nicht oft vorkommen, so sind sie doch als ein klares empirisches Indiz dafür zu werten, dass die non-direktive, anti-autoritäre Ausgestaltung der Atemarbeit letztlich auch von mir so verstanden wurde und diese entsprechend bei mir angekommen ist. Pointiert und aus der Klient*innenperspektive gesprochen: Man hat nicht *per se* das Gefühl, etwas falsch zu machen, wenn man etwas tut, das nicht in Einklang mit den Instruktionen oder Vorschlägen steht oder man sich nicht in jeglicher Hinsicht strikt an diesen orientiert. Das kommunikative Zurücknehmen der Atemlehrer*innen, die Kommunikation der Instruktionen

in Form von Vorschlägen sowie das damit verbundene kommunikative Relevantmachen individueller Empfindungen ‚ermutigen' die Klient*innen dazu, sich nicht nur an der normativen Ausgestaltung der Praktik zu beteiligen, sondern sie tragen wesentlich zu einer Individualisierung dieser bei.

Trotz dieser spezifischen Ausprägung der normativen Organisation der Atemarbeit muss allerdings betont werden, dass stets ein grundlegendes Engagement auf Seiten der Klient*innen praktisch vorausgesetzt werden muss, da andernfalls die Instruktionen ins Leere zu laufen drohen und die Atemarbeit praktisch ad absurdum geführt würde. Soll heißen: Würde man sich gar nicht oder nicht hinreichend engagiert an die Instruktionen halten, käme gar nicht erst eine Aktivität zustande, die den Namen „Atemarbeit" oder „Atemtherapie" verdienen würde (was allein in Anbetracht des vergleichsweise hohen Preises von 90 Euro, die ich pro Einzelsitzung bezahlt habe, für viele Klient*innen vermutlich keine Option darstellt). Überdies gilt: Wäre eine solches Engagement nicht gegeben, dann könnte es auch gar nicht zu Situationen kommen, die von den Klient*innen als ein praktisches Scheitern interpretiert werden. Scheitern setzt eine grundlegende Orientierung an den kommunizierten Vorgaben voraus.

7.3 Fazit

Im ersten Teil des Kapitels habe ich gezeigt, dass die Praktik der Atemarbeit auf einer Rekonfiguration des alltäglichen Atmens beruht und wesentlich als eine Aufmerksamkeitstechnik zu begreifen ist. Die Klient*innen werden allerdings nicht bloß für das Atmen interessiert und es wird nicht lediglich bewusst gemacht. Sie tragen vielmehr in verschiedenerlei Hinsicht auch aktiv dazu bei, den „Atem" als Aufmerksamkeitsobjekt mit hervorzubringen. So werden sie etwa dazu aufgefordert, praktisch zu intervenieren, indem sie das Atmen *aktiv modellieren* (zum Beispiel im Falle einer Intensivierung der Atmung). Sie werden (etwa im Falle des „Loslassens") dazu angeregt, *passive Modi des Erfahrens* zu generieren, oder ihnen wird nahegelegt, *Leibschemata miteinander zu kombinieren* (im Falle des Verbindens von Ein- und Ausatemprozess). Das alltägliche Atmen wird nicht nur verändert, sondern es wird auf eine bestimmte Art und Weise akzentuiert, intensiviert, erweitert usw. und derart – auf der Grundlage einer Aneignung und Mobilisierung spezifischer Leibschemata – erst in eine erlebbare Atem-Erfahrung transformiert. Hier zeigt sich deutlich: Das, was man gemeinhin „Leib" nennt, ist keine selbstgegebene Entität, die man in der soziologischen Analyse einfach voraussetzen kann. Leiblichkeit ist vielmehr als ein aktiver Prozess der Formierung verschiedener Formen von ge- und erlebter Körperlichkeit in Anbetracht situativer praktischer und normativer Anforderungen zu verstehen. Dieser *Prozess der Verleiblichung* beruht immer auf konkreten sozialwelt- und praktikenspezifischen Strategien und Beteiligungsformaten – im Sinne differenter Ausprägungen leiblichen Zur-Welt-Seins –, die sich etwa in Formen eines praktischen Engagements, Graden der Aktivität/Passivität, der Intensität usw. empirisch manifestieren.

In diesem Zusammenhang ist insbesondere auch auf das Wirken und Ineinandergreifen verschiedener Formen der Herstellung von Aufmerksamkeit zu verweisen, die bei der Atemarbeit beobachtet werden können. Das in der Atemarbeit kultivierte selbstbezogene Erleben beruht wesentlich auf einer „Umorganisation des Erfahrungsfelds" (Waldenfels 2004: 103; Hervorh. entfernt): Zunächst wird ein grundlegendes Wahrnehmungsfeld etabliert, um das im Alltag oft unbemerkt bleibende Atmen von einem undifferenzierten Wahrnehmungshintergrund abzuheben. Es sind die Aufmerksamkeitssteuerungen der Atemlehrer*innen, die die Klient*innen zu einer *aktiven Form* der Herstellung von Aufmerksamkeit anhalten. Ein solches Wahrnehmbar-Machen des Atmens beruht auf einer intentionalen Steuerungsleistung seitens der Klient*innen. Dieses Wahrnehmungsfeld schafft zugleich den Raum dafür, für Dinge empfänglich zu werden, die sich nicht einer intendierten Form der Aufmerksamkeitsfokussierung verdanken, sondern sich gleichsam selbst bemerkbar machen: *passive Formen der Aufmerksamkeit*. So stellt der wahrgenommene Luftstrom etwa einen Anreiz dar, der die Aufmerksamkeit bindet. Oder der sich beim Atmen bewegende Bauch wird Teil der Atem-Erfahrung, insofern er ins Wahrnehmungsfeld drängt. Das aktive Modellieren des Atmens, der Versuch, passive Modi des Tuns zu erwirken, aber ebenso die Verbindung zwischen Ein- und Ausatem bedürfen darüber hinaus allesamt einer *funktionalen Aufmerksamkeit* (ein Subtypus der passiven Aufmerksamkeit), die sich als notwendige praktische Voraussetzung dafür erweist, die genannten Tätigkeiten realisieren zu können. Zugleich werden diese Aktivitäten stets auch von entsprechenden Gefühlen (etwa kinästhetischen Empfindungen) begleitet. Es macht – gefühlt – einen Unterschied, ob man die Dinge ‚laufen lässt' oder ob man aktiv interveniert. Ich spreche in diesem Zusammenhang von einer *Begleitaufmerksamkeit*, die unserem Tun stets eine spezifische affektive Färbung verleiht und sich beispielsweise in dem Gefühl der Anstrengung, einem *sense of effort*, manifestiert. Schließlich habe ich am Beispiel einer gelungenen präsentischen Atem-Erfahrung, die wesentlich auf einer Rhythmisierung des Tuns aufruht, gezeigt, dass das Wahrnehmungsgeschehen sich als ein *expandierender und hochdynamischer Prozess* erweisen kann – etwa dann, wenn die Aufmerksamkeit ‚durch den Körper' wandert und förmlich eine Sogwirkung entfaltet. Hier zeigt sich, dass Praktiken wie die Atemarbeit vielfältige Lerngelegenheiten für eine Soziologie leiblicher Praxis bieten und empirische Einzelfallanalysen Anregungen für die Theorieentwicklung geben können.

Insofern die Atemarbeit bestimmte Formen leiblicher Erfahrungen ermöglicht, die sich etwa – insbesondere im Falle präsentischer Erlebnisse – in Gefühlen eines affektiven Involviert-Seins, einem gefühlten Kontrollverlust oder einem als intensiv erlebten Hier und Jetzt äußern kann, erweist sich „der Atem" nicht bloß als ein Produkt eines ko-produktiven Herstellungsprozesses. Er stellt zugleich auch ein *Organisationsprinzip* des Erfahrens dar, das es den Klient*innen ermöglicht, sich auf eine spezifische Art und Weise selbst zu erleben. „Der Atem" fungiert als Instrument des Machens von Erfahrungen. Die Atemarbeit ist dabei eine Praktik, in der ein „attending ‚with' the body" und ein „attending ‚to' the body" (Csordas 1993: 138) förmlich miteinander verschmelzen.

Die atemarbeitsspezifische Erfahrungsordnung bildet schließlich auch den Rahmen dafür, in welcher Art und Weise darüber befunden wird, ob man kompetent agiert oder nicht. Insofern sich das Etablieren von Kompetenzkriterien und Praktiken des Bewertens *in letzter Konsequenz* nicht im Medium der Expert*innen-Lai*innen-Kommunikation vollzieht, sondern die Klient*innen – wollen sie ‚erfolgreich' sein – letztlich zu leiblichen Expert*innen ihrer selbst werden müssen, wirkt die Atemarbeit *individualisierend*. Es sind die Klient*innen, die – im vorgegebenen Rahmen der verbalen Instruktionen – sowohl Kompetenzkriterien generieren bzw. spezifizieren als auch fühlend darüber befinden, ob das, was sie tun, diesen Kompetenzkriterien entspricht: Atemlehrer*innen geben in diesem Sinne ihre Zuständigkeit (vgl. Pfadenhauer 2010) im Hinblick auf das Verstehbarmachen von Kompetenzkriterien *partiell* und im Hinblick auf die Praktiken des Bewertens *ganz* auf.

Dies liegt einerseits ganz wesentlich darin begründet, dass die Klient*innen jene praktischen ‚Lücken' zu füllen haben, die an den Schnittstellen zwischen den verbalen Instruktionen und den leiblichen Anschlussaktivitäten entstehen und eine Orientierung am eigenen, affektiv erfahrbaren Tun praktisch notwendig wird. Die leibliche Praxis der Klient*innen wird zur Trägerin spürbarer (In-)Kompetenz-Erfahrungen. Normativität geht im wahrsten Sinne des Wortes (auch) unter die Haut. Andererseits entsteht durch die non-direktive und anti-autoritäre Kommunikation (kommunikatives Zurücknehmen, Vorschlagscharakter der Instruktionen, kommunikatives Relevant-Machen individueller Empfindungen) ein ‚Raum', der eine Individualisierung der Kompetenzproduktion zusätzlich befördert. Pointiert formuliert, lässt sich sagen, dass in der Atemarbeit ein Kontext generiert wird, der die Klient*innen mit der handlungspraktischen Frage, ob sie das, was sie machen, auch ‚richtig' machen, in letzter Instanz alleine lässt. Es ist dementsprechend nicht nur das leibliche Tun der Klient*innen, auf das sich diese sozusagen verlassen müssen. Es sind auch unausweichlich sie selbst, die dafür Sorge zu tragen haben, dass es in einer angemessenen Art und Weise weitergeht. Im Rahmen der Atemarbeit kompetent zu sein, heißt primär, sich im Tun nicht nur als kompetent zu erfahren, sondern sich in einem gewissen Sinne selbst kompetent zu machen. Mit Blick auf die Organisation der Kompetenzproduktion fungieren die Atemlehrer*innen dementsprechend nicht mehr als Expert*innen im engeren Sinne, die darüber befinden, was ‚richtig' oder ‚falsch' ist. Vielmehr können sie – dazu trägt auch die Möglichkeit bei, sie zu jedem Zeitpunkt konsultieren zu können – als *Unterstützer*innen* verstanden werden, die den Klient*innen (im Idealfall) dabei helfen, sich selbst zu befähigen.

8 Schlussbetrachtung: Perspektiven einer Soziologie leiblicher Praxis

Sozialtheoretische Perspektiven einer Soziologie leiblicher Praxis
Eine praxistheoretische Perspektive lokalisiert Sozialität in den organisierten verkörperten Aktivitäten der Teilnehmer*innen einschließlich dazugehöriger materieller Bestandteile. Verhalten ist stets verteilt. Teilnehmer*innen von Praktiken bringen diese jedoch nicht nur (mit) hervor, sie werden vielmehr ebenso – durch die Partizipation an sozialen Aktivitäten – als bestimmte Akteur*innen selbst erst hervorgebracht; als solche, die sich auf eine spezifische Art und Weise verhalten, die die Welt und sich selbst auf eine bestimmte Weise erfahren. Verhalten wird durch die Teilnahme an Praktiken präfiguriert. Dies wirft die weiterführende Frage danach auf, in welcher Art und Weise Teilnehmer*innen am Vollzug von Praktiken beteiligt sein können. Die Grundaussage dieses Buches besteht darin, dass diese Frage nur dann zufriedenstellend beantwortet werden kann, wenn man die leibliche Verankerung allen Tuns hinreichend berücksichtigt.

Dieser theoretische Ausgangspunkt führte zu zwei zentralen sozialtheoretischen Befunden. Erstens: *Leiblichkeit ist nicht in den handelnden Akteur*innen, sondern vielmehr in der Relation zwischen soziomateriellen Konstellationen (Praktiken), die die Umwelten jeglichen Verhaltens konstituieren, und einem individuellen Erfahren (Verhaltensschemata) zu verorten.* Leibliche Verhaltensdimensionen liegen damit nicht außerhalb des Sozialen. Sie werden vielmehr durch unsere fortwährende und letztlich auch unausweichliche Teilnahme an überindividuellen – weil: historisch gewachsenen, kulturell spezifischen und soziomateriell organisierten – Aktivitäten angeeignet, kultiviert, verändert, mobilisiert, (re-)aktualisiert usw. Wichtig ist hierbei, dass individuelles leibliches Spüren und überindividuelle Konstellationen keine getrennten Sphären darstellen. Sie sind vielmehr als analytisch unterscheidbare ‚Momente des Sozialen' zu begreifen, die empirisch hinsichtlich ihres Zusammenspiels beleuchtet werden können. Praktiken sind in diesem Sinne gleichsam die ‚Rahmenbedingungen' leiblich fundierter Selbst- und Welterfahrungen.

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2_8

In analytischer und methodologischer Hinsicht impliziert dies, wie gezeigt wurde, eine doppelte Perspektivierung auf das Machen leiblicher Erfahrungen: eine Kombination einer forschungspraktischen Draufsicht, die sich der diskursiven und soziomateriellen Produktion von Erfahrungssituationen ebenso zuwendet wie der Binnensicht der Akteur*innen, die diese Situationen auf eine spezifische Weise erleben. Leiblichkeit erweist sich in einem solchen Verständnis selbst als eine vielschichtige Relation zwischen Akteur*innen und deren handlungspraktischen Umwelten: als ein Bündel aus verkörperten Gewohnheiten (Habitualität), leiblichen Resonanzen (Affektivität) und sinnlichen Wahrnehmungsfertigkeiten (Sinnlichkeit), durch die wir auf bestimme Art und Weise an der Welt beteiligt und in dieser situiert sind. Die zentrale Fragestellung einer Soziologie leiblicher Praxis lautet demgemäß, wie welche Formen leiblichen Erfahrens in und mittels Praktiken erzeugt werden (sollen).

Verhalten erschöpft sich gleichwohl nicht in seiner leiblichen Fundierung. So lässt sich fragen: Gibt es verschiedene Dimensionen des Verhaltens, die man analytisch voneinander unterscheiden kann, um heuristisches Potenzial für die empirische Forschung daraus zu ziehen? Der pragmatistische Erfahrungsbegriff bietet nicht nur die Möglichkeit, den nicht-reflexiven „konstitutiven Situationsbezug" (Joas 1996: 237) allen Verhaltens konzeptionell zu fassen und derart Leiblichkeit als basales Medium allen Erfahrens herauszustellen. Er regt auch dazu an, unterschiedliche Formen und Aspekte unseres Zur-Welt-Seins analytisch in den Blick zu rücken: Unser Tun weist stets auch eine performative Dimension auf und zeichnet sich – unter bestimmten Bedingungen – durch symbolisch konstituierte reflexive Selbst- und Weltverhältnisse aus. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Argument des vorliegenden Buches, dass diese Einsicht einen Einfluss darauf hat, wie wir Leiblichkeit soziologisch zum Thema machen und beforschen können: Wenngleich Leiblichkeit einen Aspekt von Sozialität bezeichnet, der qualitativ anders geartet ist als kommunizierende Körper und symbolisch vermittelte Selbst- und Weltverhältnisse, so ist sie gleichwohl nicht von performativen und refexiven Verhaltensdimensionen isoliert. Damit sind wir beim zweiten zentralen sozialtheoretischen Befund des Buches: *Der Pragmatismus regt dazu an, die Zusammenhänge, Übersetzungs- und Spannungsverhältnisse zwischen leiblichen Verhaltensdimensionen auf der einen Seite und performativen und reflexiven auf der anderen Seite in den analytischen Fokus zu rücken.* Nach wie vor verbreitete Dualismen – etwa zwischen Reflexivem und Nicht-Reflexivem, zwischen Körper und Geist oder zwischen Praxis und Diskurs – lassen sich mittels einer pragmatistischen Grundlegung einer soziologischen Verhaltenstheorie konsequent in empirisch zu beantwortende Fragen überführen. Selbst wenn man die (ge- und erlebte) Körperlichkeit und die Materialität des Sozialen in den Mittelpunkt rückt, heißt das nicht, dass die symbolischen und kommunikativen Anteile des Tuns von der analytischen Bildfläche verschwinden müssen – dies gilt freilich auch in die umgekehrte Richtung.

Diese basalen sozialtheoretischen Perspektivierungen sagen für sich genommen allerdings noch nicht allzu viel aus. Es ist notwendig, sie in der Forschungspraxis in spezifischere Vorgehensweisen und Fragestellungen zu übersetzen und derart – in Form analytischer Themen (vgl. Breidenstein et al. 2013: 117 ff.) – gleichsam

Brücken zwischen abstrakten sozialtheoretischen Sehinstrumenten und konkreten empirischen Phänomenen zu schlagen. Die sozialtheoretischen Grundannahmen, auf denen die hier skizzierte Soziologie leiblicher Praxis aufruht, eröffnen in diesem Sinne einen Raum, innerhalb dessen gegenstandsbezogene theoretische Einsichten in der Auseinandersetzung mit konkreten sozialen Phänomenen gewonnen werden können. Ich habe vorgeschlagen, dies entlang verschiedener analytischer Ebenen zu realisieren: von der Untersuchung sozialweltspezifischer diskursiver Wissensordnungen über die Produktion soziomaterieller Arrangements und die Etablierung von Interaktionsordnungen bis hin zur Rekonstruktion praktikenspezifischer Erfahrungsordnungen. In dieser Schlussbetrachtung möchte ich zeigen, wie mittels eines solchen schrittweisen analytischen Vorgehens allgemeinere Perspektiven einer Soziologie leiblicher Praxis gewonnen werden können, die zwar aus der empirischen Auseinandersetzung mit der Praktik der Atemarbeit resultieren, aber gleichwohl über den hier untersuchten Fall hinausweisen.

Diskursive Wissensordnungen: Zur Wirkungslogik von Diskursen
Die Betonung symbolisch vermittelter Weltzugänge kann, wie im Theorie-Teil dieses Buches dargestellt (2.3.3), unterschiedliche Formen annehmen. Eine zentrale Ausprägung solcher reflexiven Wissenspraktiken besteht darin, dass Dinge nicht nur getan, sondern ebenso zum Gegenstand von diskursiven Bezugnahmen werden. In forschungspraktischer Hinsicht habe ich für eine ethnographische Sensibilisierung eines diskursanalytischen Vorgehens votiert. Ich bin in die Rolle des Klienten ohne Vorerfahrung geschlüpft und habe versucht mich dem Feld derart zu nähern, wie es auch andere Interessierte tun (könnten). Das heißt: Die Studie zielt nicht darauf, abstrakte theoretische Diskurse in den Blick zu nehmen (so wie sie sich etwa in einschlägigen Büchern zur Atemtherapie finden). Es geht vielmehr darum, methodisch mögliche Einsteiger*innen-Praktiken ‚nachzuahmen'. Dies impliziert, dass die Entscheidung für bestimmte Daten (und gegen andere) und die Erstellung eines entsprechenden Korpus bereits durch meine praktischen Erfahrungen im Feld grundlegend informiert wurden. Ausgehend von einem solchen Zugriff und auf der Grundlage der empirischen Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Atemarbeit lassen sich zwei analytische Strategien benennen, die dazu angetan sind, einen diskursanalytischen Zugriff so auszurichten, dass eine Soziologie, die sich letztlich insbesondere für die Logiken der praktischen Verkörperung von Erfahrungen interessiert, davon profitieren kann: (a) die Untersuchung von Diskursen entlang von *Problematisierungs-Problemlösungs-Strategien* und (b) die Analyse von *Mobilisierungsstrategien*, die unmittelbar an den Schnittstellen zwischen Diskurs und Praxis ansetzen.

(a) Mittels des pragmatistisch-interaktionistischen Konzepts der sozialen Welten (Strauss 1978) kann in einem ersten Schritt danach gefragt werden, wer sich mittels welcher diskursiven Strategien an wen wendet und wie die Atemarbeit kommunikativ zum Thema gemacht wird. Man erhält solcherart Einblicke in die Sozio-Organisation jener sozialen Welten, die darauf zielen, bestimmte Formen leiblichen Erfahrens zu ermöglichen. Im Falle der Atemarbeit lassen sich hierbei zwei zentrale Befunde benennen: Zum einen sehen sich die Repräsentant*innen der sozialen Welt

der Atemarbeit grundlegenden Legitimationsanforderungen ausgesetzt. Angebote dafür bereitzustellen, die Bedürfnisse nach dem Erleben von „Innerlichkeit“ und „Achtsamkeit“ zu stillen und körperliches, psychisches und seelisches „Wohlbefinden“ zu befördern, bedarf der kommunikativen Etablierung einer *kulturellen Autorität*, die darauf zielt, die Atemarbeit als eine legitime Form der Produktion leiblicher Erfahrungen zu positionieren. Dies beruht zum anderen auch darauf, diskursive Wissensobjekte zu erzeugen, an denen der Anspruch auf legitime Zuständigkeit inhaltlich nachvollziehbar gemacht werden kann. Erst durch die Etablierung einer für die Atemarbeit typischen *Wissensdomäne* wird es möglich, in plausibler Art und Weise Problemlagen zu skizzieren, auf die der „Atem“ eine legitime Antwort gibt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Frage danach, wie Körperlichkeit in der sozialen Welt der Atemarbeit auf symbolischer Ebene verhandelt wird, sich dazu eignet, die Relation zwischen für die Atemarbeit typischen Problematisierungen und die diskursive Präsentation von Lösungen schlüssig kommunizieren zu können: Der Atem wird als therapeutisches Instrument der Selbstheilung präsentiert. Die Erzeugung kultureller Autorität und die performative Wissensarbeit stellen in diesem Sinne Ressourcen dafür bereit, die eigene *Expertisierung* voranzutreiben, die wiederum unmittelbar auf die Problematisierungen – im Falle der Atemarbeit die Herstellung eines körperlichen, psychischen und seelisch-spirituellen Wohlbefindens – verweist. Abstrakt formuliert: Verschiedene Formen von Expertise erweisen sich (in der Wahrnehmung derjenigen, die sie nachfragen) als funktional für die Lösung bestimmter Probleme. „From the point of view of the user, the expertise offers socially approved solutions to discomforts and anxieties, having first articulated them as problems requiring solutions. Offered solutions are problem-specific. The problems, however, also need social approval“ (Bauman 1992: 88 f.; vgl. auch Foucault 2005 [1984]: 732 f.).

Die Untersuchung von Problematisierungen (einschließlich der Frage, wie die Probleme selbst und jene, die sie lösen sollen, legitimiert werden) ist ein gewinnbringender Ansatzpunkt für die Implementierung einer diskursanalytischen Perspektive im Rahmen einer Soziologie leiblicher Praxis – und wohl generell: für die Verbindung von Praxis- und Diskursanalysen (im weitesten Sinne). Die Frage, was als Problem behauptet und wie eine Antwort darauf gegeben werden soll, lenkt den Blick darauf, wie eine Praktik lebensweltlich verankert und für bestimmte Adressat*innen anschlussfähig gemacht werden soll. Sie bietet – was vor allem für komparative Forschungsvorhaben gewinnbringend sein dürfte – die Möglichkeit, die Frage nach dem *Telos* der untersuchten Praktiken auf empirischer Ebene zu behandeln und so die diskursive Thematisierung der ‚praktischen Funktionen‘ sozialer Welten und ihrer *primary acitivities* in den Blick zu rücken. Wer macht die Atemarbeit wie und für wen und was „notwendig und relevant“ (Scheffer 2016: 503)?

(b) Dies führt unmittelbar zur zweiten analytischen Strategie (beide hängen eng miteinander zusammen): die Hinwendung zu jenen Akteur*innen, die konkrete Leistungen anbieten. Die diskursiven (Selbst-)Repräsentationen der Anbietenden zielen unmittelbar darauf, ein spezifisches Zielpublikum zu adressieren, dieses interessiert zu machen und es in letzter Konsequenz zu mobilisieren. Die von den

Anbieter*innen auf die potenziellen Klient*innen zugeschnittene Diskursarbeit ist in diesem Sinne direkt am Übergang zur Praxis – deren Zustandekommen eine Entscheidung für die entsprechenden Angebote voraussetzt – angesiedelt. Wie gezeigt wurde, können an dieser Schnittstelle verschiedene Formen der *Informations-*, insbesondere aber der *Vertrauens- und Überzeugungsarbeit* identifiziert werden, die die Sichtweisen der Lesenden derart zu präformieren versuchen, dass sie sich selbst als solche klassifizieren, die bestimmte Probleme haben, die mittels Atemarbeit gelöst werden können. Als wesentliches kommunikatives Instrument dienen hierbei wiederum Problematisierungen, mittels derer die Anbieter*innen gleichsam einen Fuß in die Tür der lebensweltlichen Bedürfnislagen der potenziellen Klient*innen zu bekommen versuchen. Die Anbieter*innen kommunizieren qua Problematisierungen für welche – nun (relativ) konkret benannten, aber gleichwohl vielfältigen – Probleme sie zuständig sind. Klient*innenseitig ermöglicht es dies, eine etwaige Passung zwischen dem Angebot und den eigenen Problemen herzustellen. Eine solche Passung kann als eine Voraussetzung für die *Mobilisierung* von Kund*innen verstanden werden. Dabei kommt den Anbieter*innen nicht nur zugute, dass sie auf offene und heterogene Problemhorizonte setzen. Mittels Positiv-Problematisierungen werden ebenso Idealzustände kommuniziert und damit entsprechende Bedürfnisse auf Seiten der Klient*innen nicht nur (implizit) *vorausgesetzt*, sondern (potenziell) auch *mit produziert*. Man erfährt sozusagen auch, welche Probleme man legitimerweise haben könnte und an wen man sich – im Fall der Fälle – wenden kann. Der „Atem" und die von den Anbieter*innen geschilderten Partizipationsformate bleiben derart keine abstrakten Größen; sie rücken näher und werden zu einer praktischen Option.

In beiden Fällen geht es darum, was Texte mit ihren Leser*innen *machen* (sollen), das heißt um die impliziten Wirkungslogiken von textuellen (und verbalen) Äußerungen. Insofern die diskursiven Strategien – einmal mittels Versuchen der Legitimierung und Relevanzerzeugung, einmal durch die Mobilisierung eines Zielpublikums – darauf zielen, lebensweltliche Anschlüsse einer Praktik zu generieren, stellen sie diskursive Strategien dar, die sich dadurch auszeichnen, dass sie über den Text selbst hinausgreifen. Sie erschöpfen sich nicht darin, die kognitiven Weltsichten der Leser*innen verändern zu wollen. Sie zielen auf Resonanz-Erzeugung. In beiden Fällen wird diskursiv auf Erlebnisse *hingedeutet*, die man machen könnte. Es werden mögliche leibliche Erfahrungen (und die dazugehörigen behaupteten Wirkungen), also „*Erfahrungsangebot[e]*" (Waldenfels 2004: 67; Hervorh. A.A.) in Umlauf gebracht und in Aussicht gestellt.

Soziomaterielle Arrangements: Die Sozio-Logik von Erlebnisformaten

Während eine diskursanalytische Perspektive die symbolische Konstitution von Wissensordnungen samt ihren praktischen Bezügen beleuchtete und es damit (auch) erlaubt, die interessierenden Aktivitäten in ‚größeren' Sozialzusammenhängen zu situieren, zielte die durchgeführte praxeologisch-ethnographische Analyse auf eine schrittweise Rekonstruktion der lokalen Produktion leiblicher Erfahrungen. Eine Soziologie der Praktiken (Schmidt 2012) regt hierbei nicht nur dazu an, allein auf verkörperte Aktivitäten abzustellen. Sie betrachtet materielle Infrastrukturen als Teil

des Vollzugs sozialer Aktivitäten. Eine zentrale Einsicht der vorliegenden Studie besteht darin, dass die ‚Architektur' dieser soziomateriellen Arrangements (d. h. Praktiken plus materielle Infrastrukturen) wesentlich dafür ist, bestimmte leibliche Erfahrungen machen zu können, diese zu begünstigen und sie in spezifische Bahnen zu lenken. Ich habe vorgeschlagen, diesen Prozess unter dem Blickwinkel der *Produktion institutionalisierter Erlebnisformate* zu untersuchen. Erlebnisformate schaffen nicht nur die soziomateriellen Voraussetzungen und Bedingungen für unterschiedliche Formen leiblichen Zur-Welt-Seins, sie geben den Teilnehmer*innen auch die Möglichkeit, sich situativ auf eine bestimmte Weise zu engagieren und derart erlebnisformatspezifische Ausprägungen eines affektiv-sinnlichen Erlebens zu etablieren. So wird etwa, um ein plakatives Beispiel heranzuziehen, ein wie auch immer geartetes „Fallenlassen"-Können in Erlebnisformaten, wie demjenigen der Atemarbeit, eher realisierbar sein als beispielsweise im stressigen Büroalltag, der aber wiederum seine eigenen Erlebnislogiken aufweist und vielleicht ebenso (je nach beruflichen Verpflichtungen und organisationsspezifischen Anforderungen), etwa bei der Plauderei mit Kolleg*innen, temporär Enklaven eines ‚anderen Erlebens' zu erzeugen erlaubt.

Bei der Analyse soziomaterieller Konstellationen, in denen heterogene Elemente (menschliche Teilnehmer*innen, Dinge, architektonische Infrastrukturen etc.) in Beziehungen zueinander stehen, fungiert nicht länger das Subjekt als basales Aktionszentrum (Gomart/Hennion 1999). ‚Das Soziale' und Strukturierungseffekte werden vielmehr in den Assoziationen zwischen den beteiligten Entitäten und den Wirkungen, die diese aufeinander ausüben, verortet (siehe programmatisch Latour 2007 und weiterführend Schatzki 2002). Genauso wenig wie eine Soziologie leiblicher Praxis ein erlebendes Subjekt einfach voraussetzen kann, darf sie sich allerdings damit begnügen, exklusiv eine Außen-Perspektive auf soziomaterielle Arrangements einzunehmen. So wie beispielsweise Bourdieu – wenn auch mit anderer theoretischer Problemstellung und anderen methodologischen Folgerungen – Feld und Habitus bzw. sozialen Raum und Habitus konsequent in Beziehung zueinander setzt (vgl. Bourdieu 1998 [1994]: 15 ff.; Bourdieu/Wacquant 2006 [1992]: 124 ff.]), besteht der ‚Witz' einer Soziologie leiblicher Praxis darin, *Praktiken und Leibschemata* in der empirischen Praxis aufeinander zu beziehen.

Wichtig ist die methodologische Implikation eines solchen Vorgehens: Wenn es um Leiblichkeit geht, muss die empirische Analyse beim *situierten Erfahren* ansetzen – also an den Schnittstellen zwischen soziomaterieller Konfiguration und präfiguriertem Verhalten. Forschungspraktisch bedeutet dies, dass die soziologischen Forscher*innen die jeweiligen Erlebnisformate leiblich auf sich wirken lassen, sie sich also den praktischen und normativen Anforderungen aussetzen und sich ebenso entsprechend engagieren müssen. Somit fungieren die situierten Erfahrungen der *Ethnograph*innen* als zentrale empirische Anhaltspunkte dafür, den praktischen Vollzugslogiken soziomaterieller Arrangements auf die Spur zu kommen. Die soziologische Relevanz einer solchen Vorgehensweise ergibt sich zwar – einem zentralen Argument interpretativer Ansätze in der Soziologie folgend – aus den Teilnehmer*innenrelevanzen. Gefragt wird hier aber weder per se nach dem subjektiven Sinn (Schütz 2010 [1953]: 365 ff.; vgl. weiterführend auch Eberle

2000: 25–46) noch allein nach dem mittels Ethnomethoden kommunizierten Sinn (Garfinkel 1967). Sinn wird bei der Analyse von Erlebnisformaten vielmehr im *Zwischen von Praktik und individueller Erfahrung* verortet. Konkret heißt das: Die beteiligten materiellen Infrastrukturen (die Salzgrotte, die Praxisräumlichkeiten), die dingliche Ausstattung (die Liegestühle, Matratzen, Musikinstrumente etc.), die kommunikativen Praktiken einschließlich ihrer symbolischen Inhalte („einfach mal ankommen") sowie die individuell verfolgten Strategien der Teilnehmer*innen (Einstimmen und Bequemmachen) werden allesamt nach ihren leiblich erfahrenen Wirkungen befragt. Wie tragen diese zu welchen Formen ge- und erlebter Körperlichkeit bei? Die Analyse dieser gefühlten Wirkungen (und ihrer Voraussetzungen) wird damit zur empirischen Richtschnur und zum Maßstab der Rekonstruktion der Sozio-Logiken, der praktischen Funktionsweisen soziomaterieller Arrangements. Die Aufgabe einer Soziologie leiblicher Praxis besteht dann darin, diese zu identifizieren, sie zu ‚verstehen' und analytisch zu verdichten.

Mit Blick auf das Erlebnisformat der Atemarbeit zeigt sich hier zum einen, dass dieses einen *Möglichkeitsraum* konstituiert: Bei entsprechender leiblicher Disponiertheit der Teilnehmer*innen wird die Etablierung alternativer Formen der Welt- und Selbsterfahrung begünstigt. Die Beteiligten streben die Produktion einer affektiv-sinnlichen Ordnung an, die ihren Sinn aus der Differenz zum alltäglichen Leben und den Pragmatiken des Alltags bezieht. Zum anderen beruht das Erlebnisformat der Atemarbeit auf der Produktion eines spezifischen *Wahrnehmungsraums*: Intendiert wird die Produktion einer Form von ge- und erlebter Körperlichkeit, die sich wesentlich durch ein kontinuierliches und störungsfreies eigenleibliches Wahrnehmen auszeichnet und insofern auf Präsenzproduktion ausgerichtet ist: der Herstellung eines (intensiven) Erlebens, das seinen Zweck gleichsam in sich selbst hat. Ein fokussiertes Hier und Jetzt ist allerdings nicht einfach gegeben. Es wird zum praktisch zu lösenden Problem für die Teilnehmer*innen. Dass es sich hierbei um ein praktisches Problem handelt, ist selbst als ‚Effekt' der Partizipation am Erlebnisformat der Atemarbeit zu begreifen.

Interaktionsordnungen: Jenseits des Kommunikativen und Symbolischen

Wenngleich die Atemarbeit nicht hinreichend erfasst werden kann, wenn man allein auf die beobachtbaren Interaktionssituationen abstellt, so erweisen sich diese jedoch als zentral für ihr Verständnis. Die Atemlehrer*innen, so wurde argumentiert, fungieren als dramaturgische Erlebnisexpert*innen. Die Klient*innen orientieren ihr Tun (mehr oder weniger strikt) an ihren sprachlichen Vorgaben. Als theoretisch instruktiv erwies sich hierbei der Sachverhalt, dass die Atemarbeit an den Schnittstellen zwischen Sprache und Leiblichkeit operiert: Die Klient*innen sind dazu aufgefordert, im Rahmen der sprachlichen Vorgaben ‚passende' Leibschemata zu mobilisieren oder diese in situ zu erarbeiten. Es geht also wesentlich darum, das Gesagte in die leibliche Praxis zu übersetzen und derart kommunizierte symbolische Inhalte leiblich zu *verkörpern*. Beim transpersonalen Übergang (Atemlehrer*in – Klient*in) zwischen sprachlicher Anleitung und praktischer Umsetzung vollzieht sich ein medialer „Formwechsel" (Renn 2004: 248).

Das bedeutet: Auch wenn die Atemarbeit nicht in einem vorkommunikativen Raum operiert, so bringt sie doch klar zum Vorschein, dass soziale Aktivitäten die Sphäre des Kommunikativen überschreiten. Es wird deutlich, dass es Aspekte des Sozialgeschehens gibt, die sich *nicht* (mehr) als „Teil einer gemeinsamen Umwelt“ (Knoblauch 2016: 56), als „ein öffentliches und beobachtbares Geschehen“ (Schmidt 2012: 44 f.) begreifen lassen. Ersichtlich wurde dies insbesondere daran, dass die Atemarbeit – vor allem im Hinblick auf das Tun der Klient*innen – nicht nur vergleichsweise schweigsam, sondern darüber hinaus hochgradig bewegungsarm verfährt. Dies hat sowohl theoretische als auch methodologische Implikationen: In theoretischer Hinsicht ist zu betonen, dass Körperlichkeit – vor allem, wenn man den affektiv-sinnlichen Aspekten nachspürt – nicht (allein) über deren kommunikative Dimensionen erfasst werden kann. Ein solcher Körper-Begriff greift – nicht nur im Falle der Atemarbeit – zu kurz (vgl. z. B. auch Streeck 2013).

Auf methodologischer Ebene zeigt sich wiederum, dass eine Soziologie leiblicher Praxis Formen der Beobachtung notwendig macht, die den Bereich des Kommunikativen überschreiten. Entsprechend habe ich dafür plädiert, eine aktive Teilnahme am Geschehen mit synchronen Audio- bzw. Videoaufzeichnungen zu kombinieren. Die Triangulation von Binnensicht und Draufsicht (doppelte Perspektivierung) gilt es somit nicht nur theoretisch zu postulieren, sondern ebenso forschungspraktisch zu realisieren. So wie auch die Praktik der Atemarbeit sich auf verschiedene Teilnehmer*innen und unterschiedliche Verhaltensdimensionen *verteilt*, bedarf es auch einer *distribuierten* Form wissenschaftlichen Beobachtens, die es erlaubt, das beobachtete Tun als ein multimodales und multisensorisches Geschehen zur Geltung zu bringen (vgl. z. B. auch Schindler 2011; Müller 2017).

Hierbei konnte anhand der Übergänge vom Sprechen zum leiblichen Erleben gezeigt werden, dass die praktische Verkörperung der verbalen Instruktionen mitunter ein fragiles Unterfangen ist. In vielen Fällen ist es zwar möglich, habituell – das heißt, im Modus impliziten Wissens – an das Gesagte anzuschließen. In anderen Fällen hingegen sind die Klient*innen dazu angehalten, zu den Instruktionen ‚passende‘ Leibschemata situationsimmanent und quasi-experimentell zu entwickeln. Es geht im wahrsten Sinne des Wortes darum, Anschlussaktivitäten zu er-spüren. Es sind also wesentlich die *erzeugten Verbindungen* zwischen den verbalen Instruktionen und den leiblichen Anschlussaktivitäten, die den zentralen Modus der Produktion einer atemarbeitsspezifischen Form ge- und erlebter Körperlichkeit darstellen.

Diese Beobachtung hat wesentliche Implikationen dafür, wie wir ‚die Welt‘ kultur- und wissenssoziologisch betrachten und beforschen. Kultur und Wissen, im Sinne jener kollektiven Sinnzusammenhänge, die unser Verhalten orientieren (Becker 1986; Berger/Luckmann 2007 [1966]; Sewell 1999; Swidler 1986), sind weder allein in einem implizit-verkörperten Wissen noch exklusiv im Bereich des Symbolischen oder des performativ zur Schau Gestellten zu lokalisieren. Die „Gelebtheit kultureller Ordnungen“ (Amann/Hirschauer 1997: 21) liegt vielmehr gleichsam quer zu den verschiedenen „Aggregatzustände[n]“ (Reckwitz 2008: 202) des Sozialen (dem Leiblichen, dem Kommunikativen, dem Symbolischen), die – das zeigt sich ‚im Kleinen‘ am Beispiel der Atemarbeit – mehr oder weniger dicht

miteinander verwoben sind. Wie kann es gelingen, so lässt sich beispielhaft anhand einschlägiger wissenschaftssoziologischer Forschungen fragen, von einem abstrakten Text, etwa einem wissenschaftlichen Lehrbuch, zu einer als ‚richtig' erachteten sinnlichen Wahrnehmung einer Probe unter dem Mikroskop zu gelangen (Fleck 1983a [1935])? Wir wird die praktische ‚Lücke' zwischen Text und Praxis überbrückt? Mittels welcher Übersetzungsprozesse gelangt man – in die ‚andere Richtung' gefragt – Schritt für Schritt von konkreten sinnlichen Eindrücken zu einer abstrakten wissenschaftlichen Beschreibung (Knorr Cetina 1988; Latour 2002: 36–95)? Wie wird, um ein emotionssoziologisches Beispiel zu nennen, emotionales Erleben situations- und adressatenspezifisch sprachlich artikuliert (vgl. Illouz 2011: 369 ff.)? Woher wissen wir, ob und wann wir die ‚richtigen Worte' gefunden haben? Wie wird – etwa im Bereich des Sports – mit den Grenzen der Verbalisierbarkeit bei der Vermittlung von implizitem Wissen umgegangen (vgl. Schindler 2011; Wacquant 2010 [2001]). Wie wirkt Sprache auf leibliche Erfahrungen? Und wie hängen gefühltes Erfahren und dessen kommunikative Darstellung miteinander zusammen – oder eben, je nach praktischen und situativen Anforderungen, gegebenenfalls auch nicht (vgl. Kubes 2014)? Inwieweit sind schließlich all diese vielfältigen Übersetzungsprozesse, etwa sozialwelt- oder milieuspezifisch, selbst normativ reguliert?

All diese Fragen implizieren einen wichtigen theoretischen Sachverhalt: Als Teilnehmer*innen sozialer Aktivitäten sind wir nicht nur dazu aufgefordert, zwischen verschiedenen kulturellen Kontexten, sondern ebenso zwischen leiblichem Erfahren, dem Symbolischen und dem Kommunikativen zu *übersetzen* (vgl. Fuchs 2009; Renn 2004). Das praktische Management der transmedialen und letztlich kontingenten Übergänge zwischen verschiedenen Aspekten und Modi kultureller Wissensordnungen erscheint damit aus der Perspektive einer Soziologie leiblicher Praxis selbst als eine zentrale Anforderung, die die Teilnehmer*innen zu erbringen haben. „Translation as itself" wird zu einem „constitutive element of social action or praxis" (Fuchs 2009: 25).

Erfahrungsordnungen: Praktizierte Leiblichkeiten als Medien des Erfahrens
Schließlich drang die Untersuchung zu den individuellen Erfahrungsordnungen der Atemarbeit vor; zu jenem Bereich, in dem die Klient*innen vorrangig mit sich selbst, mit ihrem individuellen leiblichen Erleben, beschäftigt sind. Als zentral erwies sich hierbei die Feststellung, dass die praktische *enactment* dessen, was in der sozialen Welt der Atemarbeit als „Atem" bezeichnet wird, ausschlaggebend dafür ist, wie und welche leiblichen Verhaltensschemata mobilisiert, modifiziert und angeeignet werden. Dabei zeigte sich zunächst: Um den „Atem" als solchen praktisch hervorbringen zu können, bedarf es einer *Rekonfiguration* des alltäglichen Atmens. Das heißt, das Atmen wird nicht einfach nur passiv beobachtet; vielmehr sind Klient*innen aktiv daran beteiligt, das zu Beobachtende mittels verschiedener kleinteiliger Körpertechniken und unterschiedlicher (individueller) Strategien als eine Atem-Erfahrung erst hervorzubringen. Das eigene Atmen wird nicht nur wahrgenommen, sondern auch aktiv modelliert, es wird mit passiven Formen des Tuns kombiniert und so auf eine bestimmte Art und Weise *akzentuiert*. All dies hängt,

wie gezeigt wurde, mit der Etablierung verschiedener Formen von Aufmerksamkeit zusammen. Die Rekonfiguration des Atmens bringt nicht nur ein bestimmtes Aufmerksamkeitsobjekt hervor; die tätige Hervorbringung selbst bedarf in funktionaler Hinsicht auch entsprechender Aufmerksamkeitsressourcen. Begreift man das Atmen der Atemarbeit folglich vor allem als ein zu etablierendes *Aufmerksamkeitsgeschehen*, dann wird deutlich, dass „der Atem" nicht lediglich als Produkt atemtherapeutischer Praktiken zu verstehen ist. Er dient vielmehr gleichzeitig als Vehikel dafür, spezifische Leibschemata zu etablieren und vermittels dieser bestimmte Formen des (Selbst-)Erlebens und Spürens zu kultivieren. Der Atem fungiert als *Organisationsprinzip des Machens von Erfahrungen,* als eine kulturelle Technik der Verleiblichung.

Deutlich wurde in diesem Zusammenhang auch, dass es sich dabei um keinen beliebigen, in normativer Hinsicht unregulierten Prozess handelt. Die Klient*innen orientieren ihr Tun nicht nur grundlegend an den Instruktionen der Atemlehrer*innen. Diese kommunizieren (implizit) auch normative Anforderungen mit. Dies zeigt sich, aus der Perspektive der Klient*innen betrachtet, darin, dass das Atmen gelingen, aber auch scheitern kann. Die Atemarbeit stellt in diesem Sinne einen instruktiven Fall für eine Soziologie der Kompetenz dar. Dabei konnte eine für die Atemarbeit spezifische Form der Kompetenzproduktion identifiziert werden: (In-)Kompetenz wird nicht demonstriert, sie wird leiblich erfahren. Hinzu kommt: Die verbalen Instruktionen der Atemlehrer*innen geben zwar einen groben Rahmen vor. Gleichzeitig ist die Situation aber so ‚gebaut', dass es – aufgrund der Zurückhaltung der Atemlehrer*innen einerseits und mangels der Konkretheit der sprachlichen Instruktionen andererseits – in letzter Konsequenz die Klient*innen sind, die darüber befinden müssen, ob das, was sie tun, gelungen ist. Die Kompetenzproduktion vollzieht sich nicht im Medium einer Expert*innen-Lai*innen-Kommunikation, in der die Expert*innen das letzte Wort haben. Es sind vielmehr die Klient*innen selbst, die dazu angehalten sind, zu *erspüren*, ob sie das, was sie machen, auch kompetent machen: Die Atemarbeit verfährt in normativer Hinsicht *individualisierend*.

Bei der Untersuchung leiblicher Erfahrungsordnungen zeichnet sich nicht nur deutlich ab, dass eine Soziologie leiblicher Praxis die affektiven Dimensionen unseres Tuns nicht als selbstgegeben voraussetzen kann (wenngleich sie von den Teilnehmer*innen mitunter als selbstgegeben erfahren werden können). Ihre zentrale Pointe besteht vielmehr darin, selbst ein eigenleibliches Spüren als situierte soziale Aktivität aufzufassen. In der Atemarbeit sind es die praktische Logik des „Atems" und die dazugehörigen normierenden Meta-Praktiken, die fühlende, selbstbezügliche Teilnehmer*innen, die gleichsam zum Mittelpunkt eines bewussten Erlebens werden, als solche erst ermöglichen. Ein fühlendes ‚Subjekt' des Erfahrens steht in diesem Sinne nicht am Anfang; es ist vielmehr als Resultat jener praktischen und normativen Anforderungen zu verstehen, die auf die Teilnehmer*innen in verschiedenen Praktiken wirken, mit denen die Beteiligten aber letztlich auch praktisch umzugehen haben. Die zentrale Aufgabe einer Soziologie leiblicher Praxis besteht demnach darin, verschiedene Formen einer *praktizierten Leiblichkeit* offenzulegen und theoretisch zu bestimmen, inwiefern diese als basale ‚Medien' des Erfahrens in unterschiedlichen sozialen Kontexten fungieren.

Datenmaterial und Abkürzungsverzeichnis

Websites (Datum der Datensicherung in Klammern)

W–1: http://www.atman.at/ (08.10.2018)
W–2: http://www.atman.at/cms/de/berufsvereinigung-oesterreichischer-atemlehrer (08.10.2018)
W–3: https://ibfbreathwork.org/ (01.11.2019)
W–4: https://www.netdoktor.de/therapien/atemtherapie/ (04.12.2019)
W–5: http://www.atme-dich-frei.at/ (29.12.2018)
W–6: http://www.atem-massage-achtsamkeit.de/ (29.12.2018)
W–7: http://www.shiatsugraz.at/ (29.11.2018)
W–8: http://www.rebirthing.co.at/ (29.12.2018)
W–9: https://selbstentfaltung.org/ (29.12.2018)
W–10: http://www.atem-wege.at/ (29.12.2018)
W–11: https://www.atem-fluss.at/ (29.12.2018)
W–12: http://www.karin-rachbauer.at/ (29.12.2018)
W–13: https://www.mental-training-unterricht.at/ (29.12.2018)
W-14: https://www.erlebnis-koerper.ch/ (29.12.2018)
W–15: http://www.vitalseele.at/ (02.01.2019)
W–16: http://www.neweda.at/ (02.01.2019)
W–17: http://www.inliebesein.at/ (02.01.2019)
W–18: https://www.wilfried-ehrmann.com/ (02.01.2019)
W–19: https://www.atem-praxis.ch/ (02.01.2019)
W–20: http://www.atem-natur.at/ (02.01.2019)
W–21: https://www.elkebrenner.at/ (02.01.2019)
W–22: https://www.atemkreis.at/ (02.01.2019)

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2

Interviews

I–1 bis I–4: Transkriptionen qualitativer Interviews mit Mitgliedern des Vereins *atman* (I–2 = Interview mit Wilfried Ehrmann)

Feldprotokolle

ES–1 bis ES–7: Feldprotokolle der Atemtherapie-Einzelsitzungen (November 2013 bis April 2014) (aktive Teilnahme und synchrone Videoaufzeichnungen)

AS: Feldprotokoll zur „Atemschule" in der Salzgrotte (13.08.2015) (aktive Teilnahme und synchrone Audioaufzeichnungen)

AT: Feldprotokoll zu den Österreichischen Atemtagen 2014 (21./22.03.2014) (aktive Teilnahme und synchrone Audioaufzeichnungen)

Videoaufzeichnungen und Erlebnisberichte

VA–1 bis VA–4: Transkriptionen und/oder Beschreibungen von Videoaufzeichnungen von vier Atemtherapie-Einzelsitzungen (Mai bis Juli 2013)

EB–1 bis EB–4: Erlebnisberichte der Teilnehmerin

Literatur

Adler, Patricia A.; Adler, Peter (1987): *Membership Roles in Field Research.* Newbury Park: Sage.

Adloff, Frank (2013): Gefühle zwischen Präsenz und implizitem Wissen. Zur Sozialtheorie emotionaler Erfahrung. In: Christoph Ernst/Heike Paul (Hrsg.): *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften.* Bielefeld: transcript, S. 97–124.

Adloff, Frank; Jörke, Dirk (2013): Gewohnheiten, Affekte und Reflexivität. Ein pragmatistisches Modell sozialer Kooperation im Anschluss an Dewey und Mead. In: Franz Ofner/Frithjof Nungesser (Hrsg.): *Potenziale einer pragmatistischen Sozialtheorie. Sonderheft der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie.* Wiesbaden: Springer VS, S. 21–41.

Alkemeyer, Thomas (2015): Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis. *Soziologische Revue* 38(4), S. 470–502.

Alkemeyer, Thomas (2017): Praktiken und Praxis. Zur Relationalität von Ordnungs- und Selbst-Bildung in Vollzügen. In: Gabriele Klein/Hanna Katharina Göbel (Hrsg.): *Performance und Praxis. Praxeologische Erkundungen in Tanz, Theater und Sport*. Bielefeld: transcript, S. 141–165.

Alkemeyer, Thomas; Buschmann, Nikolaus; Michaeler, Matthias (2015): Kritik der Praxis. Plädoyer für eine subjektivierungstheoretische Erweiterung der Praxistheorien. In: Thomas Alkemeyer/Volker Schürmann/Jörg Volbers (Hrsg.): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS, S. 25–50.

Alkemeyer, Thomas; Buschmann, Nikolaus (2017): Befähigen. Praxistheoretische Überlegungen zur Subjektivierung von Mitspielfähigkeit. In: Markus Rieger-Ladich/Christian Grabau (Hrsg.): *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren.* Wiesbaden: Springer VS, S. 271–297.

Alkemeyer, Thomas; Michaeler, Matthias (2013): Die Ausformung mitspielfähiger ‚Vollzugskörper'. Praxistheoretisch-empirische Überlegungen am Beispiel des Volleyballspiels. *Sport und Gesellschaft – Sport and Society* 10(3), S. 213–239.

Amann, Klaus; Hirschauer, Stefan (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Stefan Hirschauer/Klaus Amann (Hrsg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 7–52.

Amann, Klaus; Hirschauer, Stefan (1999): Soziologie treiben. Für eine Kultur der Forschung. *Soziale Welt* 50(4), S. 495–506.

Anderson, Leon (2006): Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4), S. 373–395.

Angermuller, Johannes; Wedl, Juliette (2014): Diskursforschung in der Soziologie. In: Johannes Angermuller et al. (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen.* Bielefeld: transcript, S. 162–191.

Antony, Alexander (2015): Tacit Knowledge and Analytic Autoethnography. Methodological Reflections on the Sociological Translation of Self-Experience. In: Frank Adloff/Katharina Gerund/David Kaldewey (Hrsg.): *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication.* Bielefeld: transcript, S. 139–167.

A. Antony, *Leibliche Präsenz*, Beiträge zur Praxeologie / Contributions to Praxeology,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-66784-2

Antony, Alexander (2017a): Jenseits des Dualismus zwischen ‚Innen' und ‚Außen'. Eine pragmatistische Perspektive auf soziale Praktiken. In: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hrsg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz.* Frankfurt/Main: Campus, S. 327–356.

Antony, Alexander (2017b): Aktive Teilnahme – Sinnlich-leibliche Erfahrung als Instrument und Gegenstand ethnografischer Praxis. In: Karl Braun/Claus-Marco Dieterich/Thomas Hengartner/Bernhard Tschofen (Hrsg.): *Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 199–206.

Antony, Alexander (2018): Triangulation zwischen Komplexitätssteigerung und ‚Mängelbehebung'. Zur Kombination von Binnensicht und Draufsicht in der ethnographischen Praxis. In: Ronald Hitzler/Matthias Klemm/Simone Kreher/Angelika Poferl/Norbert Schröer (Hrsg.): *Herumschnüffeln – aufspüren – einfühlen. Ethnographie als 'hemdsärmelige' und reflexive Praxis*. Essen: Oldib, S. 369–380.

Antony, Alexander (2019): Normativität unter der Haut. Zur Produktion leiblicher (In-)Kompetenz am Beispiel einer Ethnographie der Atemarbeit. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44(3), S. 313–331.

Antony, Alexander; Sebald, Gerd; Adloff, Frank (2016): Handlungs- und Interaktionskrisen. Eine Annäherung in systematisierender Absicht. In: Frank Adloff/Alexander Antony/Gerd Sebald (Hrsg.): *Handlungs- und Interaktionskrisen. Sonderheft der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–15.

Atkinson, Paul (2006): Rescuing Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4), S. 400–404.

Atkinson, Paul; Coffey, Amanda & Delamont, Sara (2003): *Key Themes in Qualitative Research. Continuities and Change*. Walnut Creek: AltaMira.

Baier, Karl (1991): Zur Problematik und Herkunft der neuen Körpertherapien. In: Kurt Lüthi/Koloman N. Micskey (Hrsg.): *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*. Wien: Böhlau, S. 247–261.

Baldwin, John D. (1988): Habit, Emotion, and Self-Conscious Action. *Sociological Perspectives* 31(1), S. 35–57.

Balog, Andreas (2008): Verstehen und Erklären bei Max Weber. In: Rainer Greshoff/Georg Kneer/Wolfgang Ludwig Schneider (Hrsg.): *Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*. München: Fink, S. 73–93.

Barnes, Barry (2001): Practice as Collective Action. In: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hrsg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Abingdon/New York: Routledge, S. 17–28.

Beck, Stefan (2008): Natur | Kultur. Überlegungen zu einer relationalen Anthropologie. *Zeitschrift für Volkskunde* 104(2), S. 161–191.

Becker, Howard S. (1986): Culture: A Sociological View. In: *Doing Things Together*. Evanston, Illinois, S. 11–24.

Bedorf, Thomas (2015): Leibliche Praxis. Zum Körperbegriff der Praxistheorien. In: Thomas Alkemeyer/Volker Schürmann/Jörg Volbers (Hrsg.): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS, 129–150.

Bedorf, Thomas; Gerlek, Selin (Hrsg.) (2017): *Phänomenologie und Praxistheorie. Schwerpunktheft der Zeitschrift Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Meiner.

Bentley, Arthur (1941): The Human Skin. Philosophy's Last Line of Defense. *Philosophy of Science* 1(1), S. 1–19.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2007 [1966]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/Main: Fischer.

Bergmann, Jörg R. (1985): Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit. Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Soziologie. In: Wolfgang Bonß/Heinz Hartmann (Hrsg.): *Entzauberte Wissenschaft. Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung. Soziale Welt-Sonderband 3*. Göttingen: Schwartz, S. 299–320.

Bergmann, Jörg (1988): *Ethnomethodologie und Konversationsanalyse (Studienbrief mit 3 Kurseinheiten)*. Hagen: Fernuniversität – Gesamthochschule – in Hagen.

Bergmann, Jörg (2007a): Ethnomethodologie. In: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hrsg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 118 – 135.

Bergmann, Jörg (2007b): Konversationsanalyse. In: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hrsg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 524–537.

Bergmann, Jörg (2013): Die Trivialität der Katastrophe – Situationen als Grenzobjekte. In: Reinhard Hörster/Stefan Köngeter/Burkhard Müller (Hrsg.): *Grenzobjekte. Soziale Welten und ihre Übergänge.* Wiesbaden: Springer VS, S. 285–299.

Bergmann, Jörg; Quasthoff, Uta (2010): Interaktive Verfahren der Wissensgenerierung: Methodische Problemfelder. In: Ulrich Dausendschön-Gay/Christine Domke/Sören Ohlhus (Hrsg.): *Wissen in (Inter-)Aktion. Verfahren der Wissensgenerierung in unterschiedlichen Praxisfeldern.* Berlin: de Gruyter, S. 21–34.

Best, Joel (2003): Social Problems. In: Larry T. Reynolds/Nancy J. Herman-Kinney (Hrsg.): *Handbook of Symbolic Interactionism.* Walnut Creek: AltaMira Press, S. 981–996.

Blumer, Herbert (1971): Social Problems as Collective Behavior. *Social Problems* 18(3), S. 298–306.

Blumer, Herbert (1986 [1969]): *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.

Bogusz, Tanja (2009): Erfahrung, Praxis, Erkenntnis. Wissenssoziologische Anschlüsse zwischen Pragmatismus und Praxistheorie – ein Essay. *Sociologia Internationalis* 47(2), S. 197–228.

Böhle, Fritz; Porschen, Stefanie (2011): Körperwissen und leibliche Erkenntnis. In: Reiner Keller/Michael Meuser (Hrsg.): *Körperwissen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53–67.

Bohn, Cornelia; Hahn, Alois (1999): Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung: Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft. In: Herbert Willems/Alois Hahn (Hrsg.): *Identität und Moderne.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 33–61.

Boldt, Thea D. (2020): Schweigen als Grenzfall der Kommunikation. In: Tilo Grenz/Michaela Pfadenhauer/Christopher Schlembach (Hrsg.): *Kommunikative Wissenskulturen. Theoretische und empirische Erkundungen in Gegenwart und Geschichte.* Weinheim: Beltz Juventa, S. 208–226.

Bongaerts, Gregor (2003): Eingefleischte Sozialität. Zur Phänomenologie sozialer Praxis. *Sociologia Internationalis* 41(1), S. 25–53.

Bongaerts, Gregor (2007): Soziale Praxis und Verhalten – Überlegungen zum Practice Turn in Social Theory. *Zeitschrift für Soziologie* 36(4), S. 246–260.

Bongaerts, Gregor (2008): Verhalten, Handeln, Handlung und soziale Praxis. In: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmaier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hrsg.): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 223–232.

Bongaerts, Gregor (2012): Inkarnierter Sinn und implizites Wissen. In: Jens Loenhoff (Hrsg.): *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven.* Weilerswist: Velbrück, S. 129–149.

Bourdieu, Pierre (1993 [1980]): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1998 [1994]): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2009 [1972]): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2011a [1971]): Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: *Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 7–29.

Bourdieu, Pierre (2011b [1971]): Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: *Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 30–90.

Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc (2006 [1992]): *Reflexive Anthropologie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Nieswand, Boris (2013): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UVK.

Brockhaus (2019): *Atmung*, http://brockhaus.de/ecs/enzy/article/atmung

Brosziewski, Achim; Maeder, Christoph (2010): Lernen in der Be-Sprechung des Körpers. Eine ethnosemantische Vignette zur Kunst des Bogenschießens. In: Anne Honer/Michael Meuser/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Fragile Sozialität. Inszenierungen, Sinnwelten, Existenzbastler*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 395–408.

Brümmer, Kristina (2015): *Mitspielfähigkeit. Sportliches Training als formative Praxis*. Bielefeld: transcript.

Brümmer, Kristina; Mitchell, Robert (2014): Becoming Engaged. Eine praxistheoretisch-empirische Analyse von Trainingsepisoden in der Sportakrobatik und dem Taijiquan. *Sport und Gesellschaft – Sport and Society* 11(3), S. 157–186.

Burkitt, Ian (2016): Relational Agency: Relational Sociology, Agency and Interaction. *European Journal of Social Theory* 19(3), 322–339.

Callon, Michel (2006a [1980]): Die Sozio-Logik der Übersetzung: Auseinandersetzungen und Verhandlungen zur Bestimmung von Problematischem und Unproblematischem. In: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript, S. 51–74.

Callon, Michel (2006b [1986]): Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestifikation der Kammmuscheln und der Fischer der St. Brieuc-Bucht. In: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript, S. 135–174.

Clarke, Adele E. (2005): *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks: Sage.

Clarke, Adele E.; Star, Susan Leigh (2008): The Social Worlds Framework. A Theory/Methods Package. In: Edward J. Hackett/Olga Amsterdamska/Michael Lynch (Hrsg.): *Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, S. 113–137.

Coenen, Herman (1985): Leiblichkeit und Sozialität. Ein Grundproblem der phänomenologischen Soziologie. In: Hilarion Petzold (Hrsg.): *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Paderborn: Junfermann, S. 197–228.

Colapietro, Vincent M. (1999): Embodied, Enculturated Agents. In: Casey Haskins/David I. Seiple (Hrsg.): *Dewey Reconfigured. Essays on Deweyan Pragmatism*. Albany: State University of New York Press, S. 63–84.

Conradson, David (2011): The Orchestration of Feeling. Stillness, Spirituality and Places of Retreat. In: David Bissell/Gillian Fuller (Hrsg.): *Stillness in a Mobile World*. London: Routledge, S. 71–86.

Coulter, Jeff (1989): *Mind in Action*. Cambridge: Polity Press.

Crossley, Nick (2001): *The Social Body. Habit, Identity, Desire*. London: Sage.

Crossley, Nick (2007): Researching Embodiment by Way of ‚Body Techniques'. In: Chris Shilling (Hrsg.): *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospects*. Malden, MA: Blackwell, S. 80–94.

Crossley, Nick (2013): Habit and Habitus. *Body & Society* 19(2/3), S. 136–161.

Csordas, Thomas J. (1993): Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8(2), S. 135–156.

Dalton, Benjamin (2004): Creativity, Habit, and the Social Products of Creative Action. Revising Joas, Incorporating Bourdieu. *Sociological Theory*, 24(4), S. 603–622.

Deppermann, Arnulf (2000): Ethnographische Gesprächsanalyse: Zu Nutzen und Notwendigkeit von Ethnographie für die Konversationsanalyse. *Gesprächsforschung 1*, S. 96–123, http://www.gespraechsforschung-online.de/fileadmin/dateien/heft2000/ga-deppermann.pdf

Deppermann, Arnulf (2013): Interview als Text vs. Interview als Interaktion. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 14(3), Art. 13, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1303131

Dewey, John (1897): The Psychology of Effort. *Philosophical Review* 6(1), S. 43–56.

Dewey, John (1942): Inquiry and the Indeterminateness of Situations. *The Journal of Philosophy* 39(11), S. 290–296.

Dewey, John (1987 [1934]): *Art as Experience. The Later Works, 1925–1953, Volume 10*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1988 [1922]): *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. The Middle Works, 1899–1924, Volume 14*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1998 [1929]): *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Dewey, John (2003a [1928]): Körper und Geist. In: *Philosophie und Zivilisation.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 292–309.

Dewey, John (2003b [1930]): Qualitatives Denken. In: *Philosophie und Zivilisation.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 94–116.

Dewey, John (2003c [1930]): Verhalten und Erfahrungen in der Psychologie. In: *Philosophie und Zivilisation.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 245–265.

Dewey, John (2003d [1896]): Die Elementareinheit des Verhaltens. In: *Philosophie und Zivilisation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 230–244.

Dewey, John (2004a [1917]): Die Notwendigkeit einer Selbsterneuerung der Philosophie. In: *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 145–195.

Dewey, John (2004b [1939]): Erfahrung, Erkenntnis und Wert. Eine Replik. In: *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 362–462.

Dewey, John (2004c [1916]): Einleitung zu den „Essays in experimenteller Logik“. In: *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 93–144.

Dewey, John (2007 [1925]): *Erfahrung und Natur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Dewey, John; Arthur F. Bentley (2008 [1949]): *Knowing and the Known. The Later Works, 1925–1953, Volume 16*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dietz, Hella; Nungesser, Frithjof; Pettenkofer, Andreas (Hrsg.) (2017a): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz.* Frankfurt/Main: Campus.

Dietz, Hella; Nungesser, Frithjof; Pettenkofer, Andreas (2017b): Der Nutzen einer Theoriedifferenz. Zum Verhältnis von Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. In: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hrsg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz.* Frankfurt/Main: Campus, S. 7–38.

Downey, Greg, Dalidowicz, Monica; Mason, Paul H. (2014): Apprenticeship as Method: Embodied Learning in Ethnographic Practice. *Qualitative Research* 15(2), S. 183–200.

Downing, George (2000): Emotion Theory Reconsidered. In: Mark A. Wrathall/Jeff Malpas (Hrsg.): *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Volume 2.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, S. 245–270.

Duttweiler, Stefanie (2004): „Ein völlig neuer Mensch werden“. Aktuelle Körpertechnologien als Medien der Subjektivierung. In: Karl Brunner/Andrea Griesebner/Daniele Hammer-Tugendhat (Hrsg.): *Verkörperte Differenzen.* Wien: Turia + Kant, S. 130–146.

Eberle, Thomas (1997): Konversationsanalyse. In: Ronald Hitzler/Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Opladen: Leske + Budrich, S. 245–279.

Eberle, Thomas Samuel (2000): *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur Verstehenden Soziologie.* UVK: Konstanz.

Ehrensperger, Aurelia (2017): Atem-Grenzen. Wie sich Raum und Zeit verändern, wenn das Atmen schwer fällt. In: Karl Braun/Claus-Marco Dieterich/Thomas Hengartner/Bernhard Tschofen (Hrsg.): *Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 183–190.

Ehrensperger, Aurelia (2020): *Atem-Wege. Erkundungen zu Luftverschmutzung, Atemnot und Achtsamkeit*. Zürich: Chronos.

Ehrmann, Wilfried (2004): *Handbuch der Atemtherapie.* Ahlerstedt: Param.

Eisenmann, Clemens; Oberzaucher, Frank (2019): Das Selbst kultivieren. Praktiken der Achtsamkeit in spirituellen und psychotherapeutischen Handlungsfeldern. *psychosozial* 42(IV), S. 31–48.

Eitler, Pascal (2011a): „Selbstheilung“. Zur Somatisierung und Sakralisierung von Selbstverhältnissen im New Age (Westdeutschland 1970–1990). In: Sabine Maasen/Jens Elberfeld/Pascal Eitler/Maik Tändler (Hrsg.): *Das beratene Selbst. Zur Geneaologie der Therapeutisierung in den ‚langen‘ Siebzigern.* Bielefeld: transcript, S. 161–181.

Eitler, Pascal (2011b): Wissenschaftliche Ressourcen religiösen Wissens. Informationshoheiten und Politisierungsfelder in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1990. *Archiv für Sozialgeschichte* 51, S. 291–310.

Eitler, Pascal (2012): „Biofreiheit". Physiowissen und Körperpolitik im „New Age" (Bundesrepublik Deutschland 1975–1985). In: Maik Tändler/Uffa Jensen (Hrsg.): *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein, S. 229–250.

Eitler, Pascal (2019): Körpertherapien oder „Somaboom" nach 1968. In: Alexa Geisthövel/Bettina Hitzer (Hrsg.): *Auf der Suche nach einer anderen Medizin. Psychosomatik im 20. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp, S. 376–389.

Elberfeld, Jens (2015): Befreiung des Subjekts, Management des Selbst. Therapeutisierungsprozesse im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren. In: Pascal Eitler/Jens Elberfeld (Hrsg.): *Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung*. Bielefeld: transcript, S. 49–83.

Elias, Norbert (1978): Zum Begriff des Alltags. In: Kurt Hammerich/Michael Klein (Hrsg.): *Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 22–29.

Ellis, Carolyn (1997): Evocative Autoethnography. Writing Emotionally About Our Lives. In: William G. Tierney/Yvonna S. Lincoln (Hrsg.): *Representation and the Text. Reframing the Narrative Voice*. Albany: State University of New York Press, S. 116–139.

Emirbayer, Mustafa (1997): Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology* 103(2), S. 281–317.

Emirbayer, Mustafa (2005): Beyond Weberian Action Theory. In: Charles Camic/Philip S. Gorski/David M. Tubek (Hrsg): *Max Weber's Economy and Society*. Stanford: Stanford University Press, S. 185–203.

Esala, Jennifer J.; Del Rosso, Jared (2011): Emergent Objects, Developing Practices: Human-Nonhuman Interactions in a Reiki Training. *Symbolic Interaction* 34(4), S. 490–513.

Evetts, Julia (2014): The Concept of Professionalism: Professional Work, Professional Practice. In: Stephen Billett/Christian Harteis/Hans Gruber (Hrsg.): *International Handbook of Research in Professional and Practice-based Learning*. Dordrecht: Springer, S. 29–56.

Fischer, Joachim (2021): Vital Turn mit Plessner und Schmitz. Lachen und Weinen als essentials soziokultureller Lebenswelt. In: Aida Bosch/Joachim Fischer/Robert Gugutzer (Hrsg.): *Körper – Leib – Sozialität. Philosophische Anthropologie und Leibphänomenologie: Helmuth Plessner und Hermann Schmitz im Dialog*. Wiesbaden: Springer VS, S. 29–58.

Fleck, Ludwik (1980 [1935]): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Fleck, Ludwik (1983a [1935]): Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen. In: *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 59–83.

Fleck, Ludwik (1983b [1936]): Das Problem einer Theorie des Erkennens. In: *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 84–127.

Flick, Uwe (2008). *Triangulation. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Flick, Sabine (2019): Psychotherapie als Profession? Psychotherapeut*innen zwischen Professionalisierung und Deprofessionalisierung. In: Christiane Schnell/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Handbuch Professionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, https://doi.org/10.1007/978-3-658-13154-8_19-1 (Online First)

Foucault, Michel (2005 [1984]): Polemik, Politik und Problematisierungen. In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 724–734.

Freidson, Eliot (2001): *Professionalism. The Third Logic. On the Practice of Knowledge*. Cambridge: Polity Press.

Fuchs, Martin (2001): Der Verlust der Totalität. Die Anthropologie der Kultur. In: Heide Appelsmeyer/Elfriede Billmann-Mahecha (Hrsg.): *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis*. Weilersweist: Velbrück, S. 18–53.

Fuchs, Martin (2009): Reaching Out; Or, Nobody Exists in One Context Only: Society as Translation. *Translation Studies* 2(1), S. 21–40.

Fuchs, Thomas (2013): Zur Phänomenologie der Stimmungen. In: Friederike Reents/Burkhard Mayer-Sickendiek (Hrsg.): *Stimmung und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 17–31.

Fuchs, Thomas (2015): Körper haben oder Leib sein. *Gesprächspsychotherapie und personenzentrierte Beratung* 3, S. 144–150.

Fuchs, Thomas; Koch, Sabine C. (2014): Embodied Affectivity. On Moving and Being Moved. *Frontieres in Psychology* 5, https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2014.00508/full

Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Gebauer, Gunter; Wulf, Christoph (1998): *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gibson, Will (2006): Material Culture and Embodied Action: Sociological Notes on the Examination of Musical Instruments in Jazz Improvisation. *The Sociological Review* 54(1), S. 171–187.

Gieryn, Thomas F. (1983): Boundary Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review* 48(6), S. 781–795.

Ginkel, Kai (2017): *Noise – Klang zwischen Musik und Lärm. Zu einer Praxeologie des Auditiven.* Bielefeld: transcript.

Goffman, Erving (1967): *Interaction Ritual. Essays on Face-to-face Behavior*. New York: Pantheon.

Goffman, Erving (2007 [1959]): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.

Goffman, Erving (2001): *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt/Main: Campus.

Gomart, Emilie; Hennion, Antoine (1999): A Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users. In: John Law/John Hassard (Hrsg.): *Actor Network Theory and After*. Oxford/Malden: Blackwell, S. 220–247.

Goodwin, Charles (2000): Action and Embodiment Within Situated Human Interaction. *Journal of Pragmatics* 32(10), S. 1489–1522.

Goodwin Charles (2003a): The Body in Action. In: Justine Coupland/Richard Gwyn (Hrsg.): *Discourse, the Body, and Identity*. New York: Palgrave MacMillan, S. 19–42.

Goodwin, Charles (2003b): Pointing as Situated Practice. In: Sotaro Kita (Hrsg.): *Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, S. 217–241.

Griera, Mar (2017): Yoga in Penitentiary Settings: Transcendence, Spirituality, and Self-Improvement. *Human Studies* 40(4), S. 77–100.

Gronow, Antti (2011): *From Habits to Social Structures. Pragmatism and Contemporary Social Theory*. Frankfurt/Main: Peter Lang.

Gross, Neil (2009): A Pragmatist Theory of Social Mechanisms. *American Sociological Review* 74(3), S. 358–379.

Grundmann, Reiner (2017): The Problem of Expertise in Knowledge Societies. *Minerva* 55, S. 25–48.

Grünenberg, Kristina; Hillersdal, Line; Walker, Hanne Kjærgaard; Boelsbjerg, Hanne Bess (2013): Doing Wholeness, Producing Subjects: Kinesiological Sensemaking and Energetic Kinship. *Body & Society* 19(4), S. 92–119.

Gugutzer, Robert (2006): Der *body turn* in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Robert Gugutzer (Hrsg.): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports.* Bielefeld: transcript, S. 9–53.

Gugutzer, Robert (2010): *Soziologie des Körpers.* Bielefeld: transcript.

Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen.* Bielefeld: transcript.

Gugutzer, Robert (2016): Körperzauber? Der Kult um den Körper in der „entzauberten Welt". In: Robert Hettlage/Alfred Bellebaum (Hrsg.): *Religion. Spurensuche im Alltag*. Wiesbaden: Springer VS, S. 137–155.

Gugutzer, Robert; Klein, Gabriele; Meuser, Michaela (Hrsg.) (2017): *Handbuch Körpersoziologie. Band 1 und 2*. Wiesbaden: Springer VS.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hahn, Alois (1987): Identität und Selbstthematisierung. In: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 9–24.

Hahn, Alois (2010): Aufmerksamkeit. In: *Körper und Gedächtnis*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 63–96.

Hahn, Alois, Willems, Herbert; Winter, Rainer (1991): Beichte und Therapie als Formen der Sinngebung. In: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Chrisoph Wulf (Hrsg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlagsunion, S. 493–511.

Hahn, Hans Peter; Soentgen, Jens (2011): Acknowledging Substances: Looking at the Hidden Side of the Material World. *Philosophy & Technology* 24(1), S. 19–33.

Hammersley, Martyn (1992): *What's Wrong with Ethnography? Methodological Explorations*. London: Routledge.

Hammersley, Martyn (2008): *Questioning Qualitative Inquiry. Critical Essays*. Los Angeles. Sage.

Hammersley, Martyn; Atkinson, Paul (2007): *Ethnography. Principles in Practice*. London: Routledge.

Hauser, Beatrix (2018): Following the Transcultural Circulation of Bodily Practices: Modern Yoga and the Corporeality of Mantras. In: Karl Baier/Philipp A. Maas/Karin Preisendanz (Hrsg.): *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*. Göttingen: V&R unipress, S. 507–528.

Heath, Christian; Hindmarsh, Jon (2002): Analysing Interaction: Video, Ethnography and Situated Conduct. In: Tim May (Hrsg.): *Qualitative Research in Action*. London: Sage, S. 99–121.

Hennion, Antoine (2011): Offene Objekte, offene Subjekte? Körper und Dinge im Geflecht von Anhänglichkeit, Zuneigung und Verbundenheit. *Zeitschrift für Medien und Kulturforschung* 1, S. 93–109.

Hennion, Antoine (2016): From ANT to Pragmatism: A Journey with Bruno Latour at the CSI. *New Literary History* 47(2/3), S. 289–308.

Hero, Markus (2014): The Marketing of Spiritual Services and the Role of The Religious Entrepreneur. In: Jean-Claude Usunier/Jörg Stolz (Hrsg.): *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London: Routledge, S. 75–87.

Hero, Markus (2016): Zur Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion. In: Roland Anhorn/Marcus Belzereit (Hrsg.): *Handbuch Therapeutisierung und Soziale Arbeit*. Wiesbaden: Springer VS, S. 605–619.

Hero, Markus (2018): Religiöser Markt. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hrsg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 567–589.

Hillebrandt, Frank (2014): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag.

Hirschauer, Stefan (1994): Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46(4), S. 668–692.

Hirschauer, Stefan (2001): Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung. *Zeitschrift für Soziologie* 30(6), S. 429–451.

Hirschauer, Stefan (2004): Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns. In: Karl Hörning/Julia Reuter (Hrsg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 73–91.

Hirschauer, Stefan (2008): Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis. In: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 165–187.

Hirschauer, Stefan (2010): Die Exotisierung des Eigenen. Kultursoziologie in ethnographischer Einstellung. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.): *Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 207–225.

Hirschauer, Stefan (2016a): Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie. In: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm.* Bielefeld: transcript, S. 45–67.

Hirschauer, Stefan (2016b): Diskurse, Kompetenzen, Darstellungen. Für eine Somatisierung des Wissensbegriffs. *Paragrana* 25(1), S. 23–32.

Hirschauer, Stefan (2016c): Old School – New School? Ethnographie als Hohe Schule der Fünfstimmigkeit. In: Ronald Hitzler/Simone Kreher/Angelika Poferl/Norbert Schröer (Hrsg.): *Old School – New School? Zur Frage der Optimierung ethnographischer Datengenerierung.* Essen: Oldib, S. 69–80.

Hitzler, Ronald (2001): Künstliche Dummheit: Zur Differenz von alltäglichem und soziologischem Wissen. In: Heike Franz/Werner Kogge/Torger Möller/Torsten Wilholt (Hrsg.): *Wissensgesellschaft. Transformationen im Verhältnis von Wissenschaft und Alltag.* Bielefeld: IWT-Paper 25, https://pub.uni-bielefeld.de/download/2305319/2305339/Wissensgesellschaft.pdf

Hitzler, Ronald (2005): Möglichkeitsräume. Aspekte des Lebens am Übergang zu einer anderen Moderne. In: Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Gegenwärtige Zukünfte. Interpretative Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Diagnose und Prognose.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 257–272.

Hitzler, Ronald (2015): Erlebniswelten für Existenzbastler. Über Eventisierung. In: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hrsg.): *Wer lebt mich? Die Praxis der Individualität zwischen Fremd- und Selbstbestimmung.* Berlin: Berlin University Press, S. 159–179.

Hitzler, Ronald; Eisewicht, Paul (2016): *Lebensweltanalytische Ethnographie – im Anschluss an Anne Honer*. Weinheim: Beltz Juventa.

Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (1998): „Let your body take control". Zur ethnographischen Kulturanalyse der Techno-Szene. In: Ralf Bohnsack/Winfried Marotzki (Hrsg.): *Biographieforschung und Kulturanalyse. Transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung.* Opladen: Leske + Budrich, S. 75–92.

Hitzler, Ronald; Pfadenhauer (2007): Erlebnisreligion: Religiosität als Privatsache und Glauben als Event. Der Weltjugendtag 2005 in Köln. In: Gerd Nollmann (Hrsg.): *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche.* Essen: Klartext, S. 46–60.

Hochschild, Arlie (2006 [1983]): *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle.* Frankfurt/Main: Campus.

Höllinger, Franz; Tripold, Thomas (2012): *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript.

Holstein, James A.; Gubrium, Jaber F. (2011): The Constructionist Analytics of Interpretive Practice. In: Norman K. Denzin/Yvonna S. Lincoln (Hrsg.): *The SAGE Handbook of Qualitative Research.* Los Angeles: Sage, S. 341–357.

Honer, Anne (2011): *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hörning, Karl H. (2004a): Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem. In: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hrsg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis.* Bielefeld: transcript, S. 19–39.

Hörning, Karl H. (2004b): Kultur als Praxis. In: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe.* Stuttgart: J.B. Metzler, S. 139–151.

Howes, David (2011): The Senses. Polysensoriality. In: Frances E. Mascia-Lees (Hrsg.): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, S. 435–450.

Illouz, Eva (2011): *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Jäger, Ulle (2014). *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung.* Sulzbach: Helmer.

Joas, Hans (1996): *Die Kreativität des Handelns.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (1999): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (2000 [1989]): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Johnson, Jim (= Bruno Latour) (2006 [1988]): Die Vermischung von Menschen und Nicht-Menschen: Die Soziologie eines Türschließers. In: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie.* Bielefeld: transcript, S. 237–258.

Johnson, Mark (2010): Cognitive Science and Dewey's Theory of Mind, Thought, and Language. In: Molly Cochran (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Dewey*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 121–144.

Jung, Matthias (2010): John Dewey and Action. In: Molly Cochran (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Dewey*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 145–165.

Jung, Matthias: (2011): Verkörperte Intentionalität – Zur Anthropologie des Handelns. In: Bettina Hollstein/Matthias Jung/Wolfgang Knöbl (Hrsg.): *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie.* Frankfurt/Main: Campus, S. 25–50.

Jung, Matthias (2013): Leibliche Präsenz und reflexive Distanzierung. In: Stefan Niklas/Martin Roussel (Hrsg.): *Formen der Artikulation. Philosophische Beiträge zu einem kulturwissenschaftlichen Grundbegriff*. München: Fink, S. 35–56.

Kalthoff, Herbert (2003): Beobachtende Differenz. Instrumente der ethnographisch-soziologischen Forschung. *Zeitschrift für Soziologie* 32(1), S. 70–90.

Kalthoff, Herbert (2006): Beobachtung und Ethnographie. In: Ruth Ayaß/Jörg Bergmann (Hrsg.): *Qualitative Methoden der Medienforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 146–182.

Kalthoff, Herbert (2008): Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung. In: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 8–32.

Kalthoff, Herbert (2010): Beobachtung und Komplexität. Überlegungen zum Problem der Triangulation. *sozialersinn* 11(2), S. 353–365.

Kalthoff, Herbert; Hirschauer, Stefan; Lindemann, Gesa (Hrsg.) (2008): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Karseth, Berit; Nerland, Monika (2007): Building Professionalism in a Knowledge Society: Examining Discourses of Knowledge in Four Professional Associations. *Journal of Education and Work* 20(4), S. 335–355.

Karstein, Ute; Benthaus-Apel, Friederike (2012): Asien als Alternative oder Kompensation? Spirituelle Körperpraktiken und ihr transformatives Potential (nicht nur) für das religiöse Feld. In: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen.* Wiesbaden: Springer VS, S. 311–339.

Kelle, Helga (2001): Ethnographische Methodologie und Probleme der Triangulation. Am Beispiel der Peer Culture Forschung bei Kindern. *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 21(2), S. 192–208.

Keller, Reiner (2011): *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Keller, Reiner (2019): Die Untersuchung von Dispositiven. Zur fokussierten Diskurs- und Dispositivethnographie in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Saša Bosančić/Reiner Keller (Hrsg.): *Diskursive Konstruktionen. Kritik, Materialität und Subjektivierung in der wissenssoziologischen Diskursforschung.* Wiesbaden: Springer VS, 51–73.

Kestenbaum, Victor (1977): *The Phenomenological Sense of John Dewey. Habit and Meaning.* Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.

Kilpinien, Erkki (2009a): The Habitual Conception of Action and Social Theory. *Semiotica* 173, S. 99–128.

Kilpinen, Erkki (2009b): Pragmatism as a Philosophy of Action. *Acta Philosophica Fennica* 86, S. 163–179.

Knoblauch, Hubert (2001a): Fokussierte Ethnographie. *sozialersinn* 2(1), S. 123–141.

Knoblauch, Hubert (2001b): Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion. In: Achim Brosziewski/Thomas Samuel Eberle/Christoph Maeder (Hrsg.): *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*. Konstanz: UVK, S. 153–167.

Knoblauch, Hubert (2002): Fokussiere Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie. Zur Klärung einiger Missverständnisse. *sozialersinn* 3(1), S. 129–135.

Knoblauch, Hubert (2005): Kulturkörper. Die Bedeutung des Körpers in der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie. In: Markus Schroer (Hrsg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 92–113.

Knoblauch, Hubert (2010): Von der Kompetenz zur Performanz. Wissenssoziologische Aspekte der Kompetenz. In: Thomas Kurtz/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Soziologie der Kompetenz*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 237–255.

Knoblauch, Hubert (2012a): Körper und Transzendenz. Über den Zusammenhang von Wissen, Praxis, Sport und Religion. In: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 27–48.

Knoblauch, Hubert (2012b): Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion. In: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hrsg.): *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 247–264.

Knoblauch, Hubert (2016): Körper, Wissen und Kommunikation. *Paragrana* 25(1), S. 49–60.

Knorr-Cetina, Karin (1988): Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der „Verdichtung“ von Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie* 17(2), S. 85–101.

Knorr Cetina, Karin (2001): Objectual Practice. In: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hrsg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge, S. 175–188.

Knorr Cetina, Karin (2002): *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Knorr Cetina, Karin (2007): Culture in Global Knowledge Societies: Knowledge Cultures and Epistemic Cultures. *Interdisciplinary Science Reviews* 32(4), S. 361–375.

Koch, Anne (2005): Spiritualisierung eines Heilwissens im lokalen religiösen Feld? Zur Formierung deutscher Ayurveden. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13(1), S. 21–44.

Koch, Anne; Binder, Stefan (2013): Holistic Medicine between Religion and Science: A Secularist Construction of Spiritual Healing in Medical Literature. *Journal of Religion in Europe* 6(1), S. 1–34.

Kubes, Tanja A. (2014): Living Fieldwork – Feeling Hostess. Leibliche Wahrnehmung als Erkenntnisinstrument. In: Lydia Maria Arantes/Elisa Rieger (Hrsg.): *Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen*. Bielefeld: transcript, S. 111–126.

Kuhn, Melanie; Neumann, Sascha (2015): Verstehen und Befremden. Objektivierungen des ‚Anderen‘ in der ethnographischen Forschung. *Zeitschrift für Qualitative Forschung* 16(1), S. 25–42.

Krämer, Hannes (2016): Die Krisen der Ethnomethodologie. Zur Methodologie und Theorie des Disruptiven bei Harold Garfinkel. In: Frank Adloff/Alexander Antony/Gerd Sebald (Hrsg.): *Handlungs- und Interaktionskrisen. Sonderheft der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 35–56.

Krüger, Anne K.; Reinhart, Martin (2016): Wert, Werte und (Be)Wertungen. Eine erste begriffs- und prozesstheoretische Sondierung der aktuellen Soziologie der Bewertung. *Berliner Journal für Soziologie* 26(3/4), S. 485–500.

Krüger, Hans-Peter (1999): Zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmuth Plessners philosophisch-anthropologischer Blick. *Divinatio* 10, S. 119–134.

Lande, Brian (2007): Breathing Like a Soldier: Culture Incarnate. In: Chris Shilling (Hrsg.): *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospects*. Malden, MA: Blackwell, S. 95–108.

Landweer, Hilge (2008): Denken in Raumkategorien. Situation, Leib und Ausdruck bei Helmuth Plessner und Hermann Schmitz. In: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.): *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie (Sonderdruck*

aus: Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie). Berlin: Akademie Verlag, S. 235–251.

Latour, Bruno (2002): *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2006 [1986]): Drawing Things Together: Die Macht der unveränderlichen mobilen Elemente. In: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript, S. 259–307.

Latour, Bruno (2008 [1991]): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Laux, Henning (2017): Habitus oder *habits*? Die feinen Unterschiede zwischen Bourdieus Praxistheorie und Deweys Pragmatismus. In: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hrsg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt/Main: Campus, S. 163–191.

Leistner, Alexander; Schmidt-Lux, Thomas (2012): Konzentriertes Fallenlassen. Ansätze einer Soziologie kollektiver Ekstase. In: Annette Schnabel/Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*. Wiesbaden: Springer VS, S. 317–333.

Lengersdorf, Diana (2015): Ethnographische Erkenntnisstrategien zur Erforschung sozialer Praktiken. In: Franka Schäfer/Anna Daniel/Frank Hillebrandt (Hrsg.): *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 177–196.

Lewis, James R. (2007): Science and the New Age. In: Daren Kemp/James R. Lewis (Hrsg.): *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, S. 207–229.

Linde, Hans (1972): *Sachdominanz in Sozialstrukturen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Lindemann, Gesa (1992): Die leiblich-affektive Konstruktion des Geschlechts. Für eine Mikrosoziologie des Geschlechts unter der Haut. *Zeitschrift für Soziologie* 21(5), S. 330–346.

Lindemann, Gesa (1994): Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion. In: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hrsg.): *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 115–146.

Lindemann, Gesa (1999): Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib. In: Annette Barkhaus/Mathias Mayer/Neil Roughley/Dontus Thürnau (Hrsg.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 146–175.

Lindemann, Gesa (2008): Theoriekonstruktion und empirische Forschung. In: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 107–128.

Lindemann, Gesa (2017): Leiblichkeit und Körper. In: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hrsg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 57–66.

Link, Jürgen (2013): Diskurs, Interdiskurs, Kollektivsymbolik. Am Beispiel der aktuellen Krise der Normalität. *Zeitschrift für Diskursforschung* 1, S. 7–23.

Loenhoff, Jens (2010): Fundierende Ebenen der Koorientierung und der Handlungskoordination. In: Fritz Böhle/Margit Weihrich (Hrsg.): *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*. Bielefeld: transcript, S. 59–78.

Loenhoff, Jens (2012a): Der Körper als Generator vorreflexiver Gewissheit und Medium der Sinnkonstitution. In: Joachim Renn/Christoph Ernst/Peter Isenböck (Hrsg.): *Konstruktion und Geltung. Beiträge zu einer postkonstruktivistischen Sozial- und Medientheorie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 183–203.

Loenhoff, Jens (Hrsg.) (2012b): *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück.

Loenhoff, Jens (2012c): Implizites Wissen zwischen sozialphänomenologischer und pragmatistischer Bestimmung. In: Joachim Renn/Gerd Sebald/Jan Weyand (Hrsg.): *Lebenswelt und Lebensform. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Pragmatismus*. Weilerswist: Velbrück, S. 294–316.

Loenhoff, Jens (2015): Tacit Knowledge: Shared and Embodied. In: Frank Adloff/Katharina Gerund/David Kaldewey (Hrsg.): *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication.* Bielefeld: transcript, S. 21–40.

Lüddeckens, Dorothea (2018): „Imagined Origin“: Ayurveda, Reiki und Traditionelle Chinesische Medizin. In: Martin Tulaszewski/Klaus Hock/Thomas Klie (Hrsg.): *Was Heilung bringt. Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin und Heilkunde.* Bielefeld: transcript, S. 155–167.

Lyon, Margot L. (1994): Emotion as Mediator of Somatic and Social Processes: The Example of Respiration. In: William M. Wentworth/John Ryan (Hrsg.): *Social Perspectives on Emotion. Volume 2.* Greenwhich, CT: JAI Press, S. 83–108.

Lyon, Margot L. (1997): The Material Body, Social Processes and Emotion: ‚Techniques of the Body' Revisited. *Body & Society* 3(1), S. 83–101.

Maeder, Christoph; Brosziewski, Achim (1997): Ethnographische Semantik. In: Ronald Hitzler/Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung.* Opaden: Leske + Budrich, S. 335–362.

Mannheim, Karl (1980): *Strukturen des Denkens.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (1989 [1935]): Die Techniken des Körpers. In: *Soziologie und Athropologie 2.* Frankfurt/Main: Fischer, S. 199–220.

McCarthy, E. Doyle (2002): Emotions: Senses of the Modern Self. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 27(2), S. 30–49.

McIlwain; Doris; Sutton, John (2013): Yoga from the Mat Up. How Words Alight on Bodies. *Educational Philosophy and Theory* 46(6), S. 655–673.

Mead, George Herbert (1987a [1910]). Soziales Bewußtsein und das Bewußtsein von Bedeutungen. In: *Gesammelte Aufsätze. Band 1.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 210–221.

Mead, George Herbert (1987b [1910]). Welche sozialen Objekte muß die Psychologie voraussetzen? In: *Gesammelte Aufsätze. Band 1.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 222–231.

Mead, George Herbert (1987c [1912]). Der Mechanismus des sozialen Bewußtseins. In: *Gesammelte Aufsätze. Band 1.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 232–240.

Mead, George Herbert (1987d): Wissenschaft und Lebenswelt. In: *Gesammelte Aufsätze. Band 2.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 14–87.

Mead, George Herbert (1987e): Körper und Geist. In: *Gesammelte Aufsätze. Band 2.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 88–184.

Merleau-Ponty, Maurice (1974 [1945]): *Phänomenologie der Wahrnehmung.* Berlin: de Gruyter.

Meuser, Michael (2006): Körper-Handeln. Überlegungen zu einer praxeologischen Soziologie des Körpers. In: Robert Gugutzer (Hrsg.) *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports.* Bielefeld: transcript, S. 95–116.

Meyer, Christian (2014): „Metaphysik der Anwesenheit“. Zur Universalitätsfähigkeit soziologischer Interaktionsbegriffe. In: Bettina Heintz/Hartmann Tyrell (Hrsg.): *Interaktion – Organisation – Gesellschaft* revisited. *Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie.* Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 321–345.

Meyer, Christian (2015a): Neopraxiology. Ethnografische und konversationsanalytische Praxisforschung in ethnomethodologischer Einstellung. In: Franka Schäfer/Anna Daniel/Frank Hillebrandt (Hrsg.): *Methoden einer Soziologie der Praxis*, Bielefeld: transcript, S. 91–119.

Meyer, Christian (2015b): Mikroethnographie: Praxis und Leib als Medien der Kultur. In: Cora Bender/Martin Zillinger (Hrsg.): *Handbuch Medienethnographie.* Berlin: Reimer, S. 57–76.

Meyer, Christian (2019): Ethnomethodology's Culture. *Human Studies* 42(2), S. 281–303.

Meyer, Christian (2020): Die Frage nach dem Wie: Zur pränoetisch-prozeduralen Sozialdimension in Ethnomethodologie und hermeneutischer Wissenssoziologie. In: Ronald Hitzler/Jo Reichertz/Norbert Schröer (Hrsg.): *Kritik der hermeneutischen Wissenssoziologie.* Weinheim: Beltz Juventa, S. 99–112.

Meyer, Christian; Meier zu Verl, Christian; von Wedelstaedt, Ulrich (2016): Zwischenleiblichkeit und Interkinästhetik. Dimensionen körperlicher Kopräsenz in der situierten Interaktion. In: Jürgen Raab/Reiner Keller (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie.* Weinheim: Beltz Juventa, S. 317–331.

Mol, Annemarie; Law, John (2004): Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia. *Body & Society* 10(2–3), S. 43–62.

Müller, Hans-Peter (2007): *Max Weber. Eine Einführung in sein Werk*. Köln: Böhlau.

Müller, Sophie Merit (2015): Ballettkörper werden. Materielle Involvierungen, Verflechtungen und Differenzierungen im Üben klassischer Tanztechnik. *Body Politics* 3(6), S. 261–284.

Müller, Sophie Merit (2016): Ways of Ethnographic Navelgazing. Methodologische Überlegungen zur Selbstbeobachtung im Ballettunterricht. In: Ronald Hitzler/Simone Kreher/Angelika Poferl/Norbert Schröer (Hrsg.): *Old School – New School? Zur Frage der Optimierung ethnographischer Datengenerierung*. Essen: Oldib, S. 323–335.

Müller, Sophie Merit (2017): Beyond the Body's Skin. Describing the Embodiment of Practices. In: Michael Jonas/Beate Littig/Angela Wroblewski (Hrsg.): *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories*. Cham: Springer, S. 127–143.

Müller-Braunschweig, Hans (2010): Körper, Kopf und Kommunikation: körperorientierte und allgemeine Psychotherapie. In: S. Hans Müller-Braunschweig/Niklas Stiller (Hrsg.): *Körperorientierte Psychotherapie. Methoden – Anwendungen – Grundlagen*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag, 3–46.

Nagl, Ludwig (1998): *Pragmatismus*. Frankfurt/Main: Campus.

Neckel, Sighard (2005): Emotion by Design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm. *Berliner Journal für Soziologie* 15(3), S. 419–430.

Neckel, Sighard (2014): Emotionale Reflexivität – Paradoxien der Emotionalisierung. In: Thilo Fehmel/Stephan Lessenich/Jenny Preunkert (Hrsg.): *Systemzwang und Akteurswissen. Theorie und Empirie von Autonomiegewinnen*. Frankfurt/Main: Campus, S. 117–129.

Neckel, Sighard; Pritz, Sarah Miriam (2019): Emotionen aus kultursoziologischer Perspektive. In: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hrsg.): *Handbuch Kultursoziologie. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*. Wiesbaden: Springer VS, S. 305–317.

Nehring, Andreas; Ernst, Christoph (2013): Populäre Achtsamkeit. Kulturelle Aspekte einer Meditationspraxis zwischen Präsenzerfahrung und implizitem Wissen. In: Christoph Ernst/Heike Paul (Hrsg.): *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript, S. 373–401.

Nerland, Monika (2012): Professions as Knowledge Cultures. In: Karen Jensen/Leif Chr. Lahn/Monika Neland (Hrsg.): *Professional Learning in the Knowledge Society*. Rotterdam: Sense Publishers, S. 27–48.

Nerland, Monika; Jensen, Karen (2014): Changing Cultures of Knowledge and Professional Learning. In: Stephen Billett/Christian Harteis/Hans Gruber (Hrsg.): *International Handbook of Research in Professional and Practice-based Learning*. Dordrecht: Springer, S. 611–640.

Nerland, Monika; Karseth, Berit (2015): The Knowledge Work of Professional Associations: Approaches to Standardisation and Forms of Legitimisation. *Journal of Education and Work* 28(1), S. 1–23.

Neubert, Stefan (2004): Pragmatismus – thematische Vielfalt in Deweys Philosophie und in ihrer heutigen Rezeption. In: Larry A. Hickman/Stefan Neubert/Kersten Reich (Hrsg.): *John Dewey. Zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus*. Münster: Waxmann, S. 13–27.

Nicolini, Davide (2009): Zooming In and Out: Studying Practices by Switching Theoretical Lenses and Trailing Connections. *Organization Studies* 30(12), S. 1391–1418.

Nicolini, Davide (2017): Practice Theory as a Package of Theory, Method and Vocabulary: Affordances and Limitations. In: Michael Jonas/Beate Littig/Angela Wroblewski (Hrsg.): *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories*. Cham: Springer, S. 19–34.

Nungesser, Frithjof (2021): *Die Sozialität des Handelns. Eine Aktualisierung der pragmatistischen Sozialtheorie*. Frankfurt/Main: Campus.

Nungesser, Frithjof; Pettenkofer, Andreas (2018): Soziologie. In: Michael G. Ferstl (Hrsg.): *Handbuch Pragmatismus*. Stuttgart: Metzler, S. 193–199.

Nungesser, Frithjof; Wöhrle, Patrick (2013): Die sozialtheoretische Relevanz des Pragmatismus – Dewey, Cooley, Mead. In: Franz Ofner/Frithjof Nungesser (Hrsg.): *Potenziale einer pragmatistischen Sozialtheorie. Sonderheft der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 43–71.

O'Connor, Erin (2007a): Embodied Knowledge in Glassblowing: The Experience of Meaning and the Struggle Towards Proficiency. In: Chris Shilling (Hrsg.): *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospects*. Malden, MA: Blackwell, S. 126–141.

O'Connor, Erin (2007b): Hot Glass. The Calorific Imagination of Practice in Glassblowing. In: Craig Calhoun/Richard Sennett (Hrsg.): *Practicing Culture*. London: Routledge, S. 57–81.

Ostrow, James M. (1990): *Social Sensitivity. A Study of Habit and Experience*. Albany: State University of New York Press.

Ott, Marion; Langer, Antje; Rabenstein, Kerstin (2012): Integrative Forschungsstrategien – Ethnographie und Diskursanalyse verbinden. In: Barbara Friebertshäuser et al. (Hrsg.): *Feld und Theorie. Herausforderungen erziehungswissenschaftlicher Ethnographie*. Opladen: Budrich, S. 169–184.

Pagis, Michal (2009): Embodied Self-Reflexivity. *Social Psychology Quarterly* 72(3), S. 265–283.

Pagis, Michal (2010): From Abstract Concepts to Experiental Knowledge. Embodying Enlightment in a Mediation Center. *Qualitative Sociology* 33(4), S. 469–489.

Passoth, Jan-Hendrik (2011): Fragmentierung, Multiplizität und Symmetrie. Praxistheorien in post-pluraler Attitüde. In: Tobias Conradi/Heike Derwanz/Florian Muhle (Hrsg.): *Strukturentstehung durch Verflechtung. Akteur-Netzwerk-Theorie(n) und Automatismen*. München: Fink, S. 259–278.

Pattathu, Antony George (2018): Ayurveda and Discursive Formations between Religion, Medicine and Embodiment. A Case Study from Germany. In: Dorothea Lüddeckens/Monika Schrimpf (Hrsg.): *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: transcript, S. 133–165.

Peirce, Charles S. (1991 [1877]): Die Festlegung einer Überzeugung. In: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 149–181.

Pettenkofer, Andreas (2012): Von der Situation ergriffen. Emotionen in der pragmatistischen Tradition. In: Annette Schnabel/Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*. Wiesbaden: Springer VS, S. 201–226.

Pettenkofer, Andreas (2017): Beweissituationen. Zur Rekonstruktion des Konzepts sozialer Praktiken. In: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hrsg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt/Main: Campus, S. 119–160.

Pfadenhauer, Michaela (2003): *Professionalität. Eine wissenssoziologische Rekonstruktion institutionalisierter Kompetenzdarstellungskompetenz*. Opladen: Leske + Budrich.

Pfadenhauer, Michaela (2010): Kompetenz als Qualität sozialen Handelns. In: Thomas Kurtz/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Soziologie der Kompetenz*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 149–172.

Pfaller, Larissa; Wiesse, Basil (Hrsg.) (2017): *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*. Wiesbaden: Springer VS.

Philo, Chris; Cadman, Louisa; Lea, Jennifer (2015): New Energy Geographies: A Case Study of Yoga, Meditation and Healthfulness. *Journal of Medical Humanities* 36(1), S. 35–46.

Pink, Sarah (2009): *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.

Plessner, Helmuth (2003 [1941]): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 201–387.

Plessner, Helmuth; Buytendijk, F. J. J. (2003 [1925]): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs. In: Helmuth Plessner: *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 67–129.

Polanyi, Michael (1967): Sense-Giving and Sense-Reading. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy* XLII (162), S. 301–325.

Polanyi, Michael (1983 [1966]): *The Tacit Dimension*. Gloucester, Mass.: Peter Smith.

Pollner, Melvin; Emerson, Robert (2010): Ethnomethodology and Ethnography. In: Atkinson, Paul et al. (Hrsg.): *Handbook of Ethnography*. London: Sage, S. 118–135.

Prinz, Sophia; Göbel, Hanna Katharina (2015): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung. In: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hrsg.): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*. Bielefeld: transcript, S. 9–49.

Prinz, Sophia; Göbel, Hanna Katharina (Hrsg.) (2015): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*. Bielefeld: transcript.

Raab, Jürgen; Soeffner, Hans-Georg (2005): Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen. In: Markus Schroer (Hrsg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 166–188.

Rammert, Werner (2007): *Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatistischen Technik- und Sozialtheorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Rawls, Anne W. (2003): Orders of Interaction and Intelligibility. Intersections Between Goffman and Garfinkel by Way of Durkheim. In: A. Javier Trevino (Hrsg.): *Goffman's Legacy*. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 216–253.

Rawls, Anne W. (2005): Garfinkel's Conception of Time. *Time & Society* 14(2/3), S. 163–190.

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie*, 32(4), S. 282–301.

Reckwitz, Andreas (2008): Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation. In: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 188–209.

Reckwitz, Andreas (2015): Sinne und Praktiken. Die sinnliche Organisation des Sozialen. In: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hrsg.): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*. Bielefeld: transcript, S. 441–455.

Reckwitz, Andreas (2016): Praktiken und ihre Affekte. In: Hilmar Schäfer (Hrsg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 163–180.

Rehberg, Karl Siegbert (1994): Kulturwissenschaft und Handlungsbegrifflichkeit. Anthropologische Überlegungen zum Zusammenhang von Handlung und Ordnung in der Soziologie Max Webers. In: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 602–661.

Reichertz, Jo (2016): Braucht die qualitative Sozialforschung die Praxistheorie oder: Was gewinnt man, wenn man auf das Mentale verzichtet? In: Jürgen Raab/Reiner Keller (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 830–847.

Renn, Joachim (2004): Wissen und Explikation – Zum kognitiven Geltungsanspruch der „Kulturen". In: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: Metzler, S. 232–250.

Renn, Joachim (2006): Rekonstruktion statt Repräsentation. Der „pragmatische Realismus" John Deweys und die gesellschaftstheoretische Revision des wissenssoziologischen Konstruktivismus. In: Hans-Georg Soeffner/Regine Herbrik (Hrsg.): *Wissenssoziologie. Sonderheft 6 der Soziologischen Revue*. München: Oldenbourg, S. 13–37.

Renn, Joachim (2012): Was ist rational am impliziten Wissen? Zum theoretischen Status der praktischen Gewissheit zwischen Handlungs- und Gesellschaftstheorie. In: Jens Loenhoff (Hrsg.): *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück, S. 150–176.

Riesch, Hauke (2010): Theorizing Boundary Work as Representation and Identity. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 40(4), S. 452–473.

Rochberg-Halton, Eugene (1986): *Meaning and Modernity. Social Theory in the Pragmatic Attitude*. Chicago: University of Chigago Press.

Rouse, Joseph (2007a): Practice Theory. In: Stephen P. Turner/Mark J. Risword (Hrsg.): *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam: North-Holland, S. 639–681.

Rouse, Joseph (2007b): Social Practices and Normativity. *Philosophy of the Social Sciences* 37(1), S. 46–56.

Ryle, Gilbert (2009 [1946]): Knowing How and Knowing That. In: *Collected Papers. Volume 2: Collected Essays 1929–1968*. London/New York: Routledge, S. 222–235.

Samudra, Jaida Kim (2008): Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience. *American Ethnologist* 35(4), S. 665–681.

Schäfer, Hilmar (2012): Kreativität und Gewohnheit. Ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus. In: Udo Göttlich/Ronald Kurt (Hrsg.): *Kreativität und Improvisation. Soziologische Positionen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 17–43.

Schäfer, Hilmar (2017): Relationality and Heterogeneity: Transitive Methodology in Practice Theory and Actor-Network Theory. In: Michael Jonas/Beate Littig/Angela Wroblewski (Hrsg.): *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories.* Cham: Springer, S. 35–46.

Schäfer, Hilmar (2019): Praxistheorie als Kultursoziologie. In: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hrsg.): *Handbuch Kultursoziologie. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*. Wiesbaden: Wiesbaden: Springer, S. 109–130.

Schatzki, Theodore R. (2001): Introduction: Practice Theory. In: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hrsg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge, S. 1–14.

Schatzki, Theodore R. (2002): *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change.* University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Scheer, Monique (2012): Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What It Makes Them Have a History)? A Bourdieuian Approach to Understanding Emotion. *History and Theory* 51(2), S. 193–220.

Scheffer, Thomas (2002): Das Beobachten als sozialwissenschaftliche Methode – Von den Grenzen der Beobachtbarkeit und ihrer methodischen Bearbeitung. In: Doris Schaeffer/Gabriele Müller-Mundt (Hrsg.): *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*. Bern: Hans Huber, S. 351–374.

Scheffer, Thomas (2013): Die trans-sequentielle Analyse – und ihre formativen Objekte. In: Reinhard Hörster/Stefan Köngeter/Burkhard Müller (Hrsg.): *Grenzobjekte. Soziale Welten und ihre Übergänge*. Wiesbaden: Springer VS, S. 89–114.

Scheffer, Thomas (2017): Materialanalyse praxeologischer Körpersoziologie. In: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hrsg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 2: Forschungsfelder und methodische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS, S. 487–506.

Schegloff, Emanuel A. (2012): Interaktion: Infrastruktur für soziale Institutionen, natürliche ökologische Nische der Sprache und Arena, in der Kultur aufgeführt wird. in: Ruth Ayaß/Christian Meyer (Hrsg.): *Sozialität in Slow Motion. Theoretische und empirische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 245–268.

Scheve, Christian von (2009): *Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung*. Frankfurt/Main: Campus.

Scheve, Christian von (2018): A Social Relational Account of Affect. *European Journal of Social Theory* 21(1), S. 39–59.

Schindler, Larissa (2011): *Kampffertigkeit. Eine Soziologie praktischen Wissens*. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Schindler, Larissa (2012): Visuelle Kommunikation und die Ethnomethoden der Ethnographie. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 37(2), S. 165–183.

Schindler, Larissa; Liegl, Michael (2013): Praxisgeschulte Sehfertigkeit. Zur Fundierung audiovisueller Verfahren in der visuellen Soziologie. *Soziale Welt* 64(1/2), S. 51–67.

Schink, Alan (2017): „Mein Körper ist mein Tempel" – Überlegungen zur Beziehung von Körper, Leib und Materialität im modernen Yoga. In: Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux (Hrsg.): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 289–303.

Schluchter, Wolfgang (2015): *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen.* Berlin: Suhrkamp.

Schmidt, Robert (2017a): Praxistheorie. In: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hrsg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven.* Wiesbaden: Springer VS, S. 337–346.

Schmidt, Robert (2017b): Soziale Praktiken als öffentliche Sinnzusammenhänge. *Phänomenologische Forschungen* 2, S. 159–172.

Schmidt, Robert (2017c): Reflexive Knowledge in Practices. In: Allison Hui/Theodore Schatzki/Elizabeth Shove (Hrsg.): *The Nexus of Practices. Connections, Constellations, Practitioners.* London: Routledge, S. 141–154.

Schmidt, Robert; Volbers, Jörg (2011): Siting Praxeology. The Methodological Significance of „Public" in Theories of Social Practices. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 41(4), S. 419–440.

Schmitz, Hermann (1985): Phänomenologie der Leiblichkeit. In: Hilarion Petzold (Hrsg.): *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven.* Paderborn: Junfermann, S. 71–106.

Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib.* Berlin: de Gruyter.

Schroer, Markus (Hrsg.) (2005): *Soziologie des Körpers.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schroer, Markus (2014): Soziologie der Aufmerksamkeit. Grundlegende Überlegungen zu einem Theorieprogramm. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 66(2), S. 193–218.

Schubert, Hans-Joachim; Wenzel, Harald; Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang (2010): *Pragmatismus zur Einführung.* Hamburg: Junius.

Schulz-Schaeffer, Ingo (2017): Rezension zu: Hilmar Schäfer (Hrsg.): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm (Bielefeld 2016). *Soziologische Revue* 40(2), S. 286–291.

Schüttpelz, Erhard (2010): Körpertechniken. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1(1), S. 101–120.

Schütz, Alfred (2003 [1945]): Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In: *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz Werkausgabe. Band V.2.* Konstanz: UVK, S. 181–247.

Schütz, Alfred (2010 [1953]): Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften. Alfred Schütz Werkausgabe. Band IV*. Konstanz: UVK, S. 331–379.

Schützeichel, Rainer (2007): Laien, Experten, Professionen. In: Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung.* Konstanz: UVK, S. 546–578.

Schützeichel, Rainer (2010a): Wissen, Handeln, Können. Über Kompetenzen, Expertise und epistemische Regime. In: Thomas Kurtz/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Soziologie der Kompetenz.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 173–189.

Schützeichel, Rainer (2010b): Kontingenzarbeit. Über den Funktionsbereich der psycho-sozialen Beratung. In: Michael N. Ebertz/Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Sinnstiftung als Beruf*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 129–144.

Scott, Anne (2003): A Metaphysics for Alternative Medicine. ‚Translating' the Social and Biological Worlds. In: Simon J. Williams/Lynda Birke/Gillian A. Bendelow (Hrsg.): *Debating Biology. Sociological Reflections on Health, Medicine and Society.* London: Routledge, S. 298–310.

Sebald, Gerd (2021): Erfahrung. In: Mathias Berek et al. (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung.* Wiesbaden: Springer VS, https://doi.org/10.1007/978-3-658-26593-9_20-1

Shachak, Mattan (2018): (Aus)tausch der Gefühle. Über die Kommodifizierung von Emotionen in der Psychotherapie. In: Eva Illouz (Hrsg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus.* Berlin: Suhrkamp, S. 203–236.

Shalin, Dimitri (1986): Pragmatism and Social Interactionism. *American Sociological Review* 51(1), S. 9–29.

Shalin, Dimitri (2007): Signing in the Flesh: Notes on Pragmatist Hermeneutics. *Sociological Theory* 25(3), S. 193–224.

Shilling, Chris (2017): Body Pedagogics: Embodiment, Cognition and Cultural Transmission. *Sociology* 51(6), S. 1205–1221.

Shilling, Chris (2018): Embodying Culture: Body Pedagogics, Situated Encounters and Empirical Research. *The Sociological Review* 66(1), S. 75–90.

Shusterman, Richard (2000): Dewey über Erfahrung: Fundamentalphilosophie oder Rekonstruktion? In: Hans Joas (Hrsg.): *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 81–115.

Sewell, William H., Jr. (1999): The Concept(s) of Culture. In: Victoria E. Bonnell/Lynn Hunt (Hrsg.): *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, S. 35–61.

Silver, Daniel (2011): The Moodiness of Action. *Sociological Theory* 29(3), S. 199–222.

Slaby, Jan (2008): Affective Intentionality and the Feeling of the Body. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7(4), S. 429–44.

Slaby, Jan (2016): Relational Affect. *SFB 1171 Affective Societies – Working Paper* 02/16, https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/17927/SFB1171_WP_02-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Smith, Dorothy E. (2005 [1990]): The Active Text: A Textual Analysis of the Social Relations of Public Textual Discourse. In: *Texts, Facts, and Femininity. Exploring the Relations of Ruling*. London: Routledge, S. 90–119.

Snow, David A.; Morrill, Calvin; Anderson, Leon (2003): Elaborating Analytic Ethnography. Linking Fieldwork and Theory. *Ethnography*, 4(2), S. 181–200.

Soeffner, Hans-Georg (2003 [1991]): Verstehende Soziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. In: Ronald Hitzler/Jo Reichertz/Norbert Schröer (Hrsg.): *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*. Konstanz: UVK, S. 39–49.

Soeffner, Hans-Georg (2004): *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Kontanz: UVK.

Spittler, Gerd (2001): Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 126(1), S. 1–25.

Staack, Michael (2017): Rhythmus. In: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hrsg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 103–108.

Steets, Silke (2015a): Spielen, Jubeln und Feiern im Stadion. Über den Zusammenhang von Architektur und rituellen Verkörperungen im Fußball. In: Robert Gugutzer/Michael Staack (Hrsg.): *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 55–70.

Steets, Silke (2015b): *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie*. Berlin: Suhrkamp.

Stehr, Nico; Grundmann, Reiner (2015): *Expertenwissen. Die Kultur und die Macht von Experten, Beratern und Ratgebern*. Weilerswist: Velbrück.

Strauss, Anselm (1978): A Social World Perspective. *Studies in Symbolic Interaction* 1, S. 119–128.

Strauss, Anselm (1982): Social Worlds and Legitimation Processes. *Studies in Symbolic Interaction* 4, S. 171–190.

Strauss, Anselm (1984): Social Worlds and Their Segmentation Processes. *Studies in Symbolic Interaction* 5, S. 123–139.

Strauss, Anselm (1998 [1987]): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.

Strauss, Anselm (2008 [1993]): *Continual Permutations of Action*. New Brunswick: AldineTransaction.

Streeck, Jürgen (2013): Interaction and the Living Body. *Journal of Pragmatics* 46(1), S. 69–60.

Streeck, Jürgen; Mehus, Siri (2005): Microethnography: The Study of Practices. In: Kristine L. Fitch/Robert E. Sanders (Hrsg.): *Handbook of Language and Social Interaction*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, S. 381–404.

Streeck, Ulrich (2004): *Auf den ersten Blick. Psychotherapeutische Beziehungen unter dem Mikroskop*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Strübing, Jörg (2005): *Pragmatistische Wissenschafts- und Technikforschung. Theorie und Methode*. Fankfurt/Main: Campus.

Strübing, Jörg (2007a): *Anselm Strauss*. Konstanz: UVK.

Strübing, Jörg (2007b): Pragmatistisch-interaktionistische Wissenssoziologie. In: Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*. Konstanz: UVK, S. 127–138.

Strübing, Jörg (2017): Where is the Meat/d? Pragmatismus und Praxistheorien als reziprokes Ergänzungsverhältnis. In: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hrsg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt/Main: Campus, S. 41–75.

Strübing, Jörg (2018): Symbolischer Interaktionismus. In: Michael G. Ferstl (Hrsg.): *Handbuch Pragmatismus*. Stuttgart: Metzler, S. 193–199.

Srubar, Ilja (1988): *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Sudnow, David (1978): *Ways of the Hand. The Organization of Improvised Conduct*. Cambridge: Harvard University Press.

Swidler, Ann (1986): Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51(2), S. 273–286.

Thibaud, Jean-Paul (2011): The Sensory Fabric of Urban Ambiances. *Senses & Society* 6(2), S. 203–215.

Tulaszewski, Martin (2018): Alternative Heilungsangebote in Mecklenburg-Vorpommern – Feldtypologische Überlegungen zur Konstitution eines „Marktes des Besonderen". In: Martin Tulaszewski/Klaus Hock/Thomas Klie (Hrsg.): *Was Heilung bringt. Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin und Heilkunde*. Bielefeld: transcript, S. 187–213.

Uhmann, Susanne (2010): *Bitte einmal nachfassen*. Professionelles Wissen und seine interaktive Vermittlung. Empraktische freie Infinitive im Operationssaal. In: Ulrich Dausendschön-Gay/Christine Domke/Sören Ohlhus (Hrsg.): *Wissen in (Inter-)Aktion. Verfahren der Wissensgenerierung in unterschiedlichen Praxisfeldern*. Berlin: de Gruyter, S. 37–69.

Vaughan, Diane (2009): Analytic Ethnogaphy. In: Peter Hedström/Peter Bearman (Hrsg.): *Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford: Oxford University Press, S. 688–711.

Volbers, Jörg (2011): Zur Performativität des Sozialen. In: Klaus W. Hempfer/Jörg Volbers (Hrsg.): *Theorien des Performativen. Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Bielefeld: transcript, S. 141–160.

Volbers, Jörg (2015): Theorie und Praxis im Pragmatismus und in der Praxistheorie. In: Thomas Alkemeyer/Volker Schürmann/Jörg Volbers (Hrsg.): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS, S. 193–214.

Wacquant, Loïc (2005): Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership. *Qualitative Sociology* 28(4), S. 445–474.

Wacquant, Loïc (2010 [2001]): *Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto*. Konstanz: UVK.

Wacquant, Loïc (2014): Homines in Extremis. What Fighting Scholars Teach Us About Habitus. *Body and Society* 20(2), S. 3–17.

Wacquant, Loïc (2015): For a Sociology of Flesh and Blood. *Qualitative Sociology* 38(1), S. 1–11.

Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2004): *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Weber, Max (1988 [1921]): Soziologische Grundbegriffe. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 541–581.

Wetherell, Margaret (2012): *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. Los Angeles: Sage.

Wetherell, Margaret (2013): Feeling Rules, Atmospheres and Affective Practice: Some Reflections on the Analysis of Emotional Episodes. In: Claire Maxwell/Peter Aggleton (Hrsg.): *Privilege, Agency and Affect. Understanding the Production and Effects of Action*. Basingstoke: MacMillan, S. 221–239.

Wiesse, Basil (2019): Affective Practice. In: Jan Slaby/Christian von Scheve (Hrsg.): *Affective Societies. Key Concepts*. London/New York: Routledge, S. 131–139.

Wiesse, Basil (2020): *Situation und Affekt*. Weilerswist: Velbrück

Wilf, Eitan (2010): Swinging within the Iron Cage: Modernity, Creativity, and Embodied Practice in American Postsecondary Jazz Education. *American Ethnologist* 37(3), S. 563–582.

Willems, Herbert (1994): *Psychotherapie und Gesellschaft. Voraussetzungen, Strukturen und Funktionen von Individual- und Gruppentherapien.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Willems, Herbert (1999): Institutionelle Selbstthematisierungen und Identitätsbildungen im Modernisierungsprozeß. In: Herbert Willems/Alois Hahn (Hrsg.): *Identität und Moderne.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 62–101.

Zink, Veronika (2013): Prekäre Gefühle. Die Wirklichkeit der Innerlichkeit. *Berliner Debatte Initial* 24(3), S. 65–76.